


BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Die
Geschichte der Philosophie

dargestellt

nach den Fortschritten ihrer wissenschaftlichen Entwickelung

von

Jakob Friedrich Fries,

Doctor der Philosophie und Medicin, Großherzogl. Sächs. Geh. Hofrath und ordentlichem Professor der Physik und Mathematik zu Jena, correspondirendem Mitglied der Königl. Akademieen der Wissenschaften zu Berlin und München.

Zweiter Band.

Scio me veram intelligere philosophiam.

Spinoza.

Halle,

Verlag der Buchhandlung des Waisenhauses.

1840.

Vorrede.

Indem ich hier meine Betrachtungen über den Entwickelungsgang der philosophischen Wissenschaften bis auf unsre Zeit vorlege, muß ich auf die Vorrede und allgemeine Einleitung des ersten Bandes zurückweisen, damit meine Ansicht leichter verstanden werde. So wie wir weiter vorwärts kommen, wird nemlich die Bemerkung immer wichtiger, daß ich weder eine biographische noch eine bibliographische Arbeit beabsichtige. Ich will nicht die einzelnen Männer charakterisiren, die die Philosophie darstellten und lehrten, auch nicht die Darstellungen, welche sie gaben, als solche, sondern nur den Gang der fortschreitenden Entwickelung, der Fortbildung des philosophischen Geistes. Dieser Zweck bestimmt mir die Auswahl dessen, was ich aus der Geschichte der Philosophie zu ergreifen habe.

Um dabei aber richtig verstanden zu werden, muß ich noch besonders zu beachten geben, daß die Geschichte der Philosophie bei weitem nicht von der ganzen Cultur- und Sittengeschichte der Völker abhängt, sondern eine weit engere Aufgabe hat, wobei es für mich, um ein festes und klares Ziel zu behaupten, so wichtig ist, nur der Entwickelung

der Philosophie nachzugehen. Licht und Leben des philosophischen Geistes sind gegeben und bewegen sich in der besonnenen Frage: was ist Wahrheit? — somit in dem Interesse der theoretischen Wissenschaften, welche den Zusammenhang der Dinge aus ihren Gründen erforschen wollen. Dafür muß ich denn behaupten, daß die eigentliche Geschichte der Philosophie nur in die Geschichte des griechischen Geistes gehört, denn wir kennen in den Geschichten der Menschen und Völker keine andere Geschichte der theoretischen Wissenschaften als diejenige, welche dem griechischen Geist und seiner Vererbung gehört. Es vererben sich in den Völkergeschichten große Massen technischer, politischer und religiöser Ausbildung, ohne daß dabei die Besonnenheit wissenschaftlicher Gedanken zu Grunde liegt. Aus vorgeschichtlicher Zeit vererbt sich unter den Völkern eine große Kunst zu bauen, eine große Kunst der Oekonomie und der Gewerbe, eine große Kunst der Staatseinrichtung, des Krieges, des Handels, ein großes Werk der religiösen Ausbildung und ihrer Mythologien. Aber dies alles war ohne wissenschaftlichen Geist; die Griechen haben zuerst angefangen die Elemente der reinen Mathematik auszubilden, somit eine Theorie der Baukunst, der Musik, der Sternkunde, der Maschinenkunde zu erfinden. Was andere nach einem gewohnheitsmäßigen Instinct betrieben und betreiben, haben sie angefangen theoretisch wissenschaftlich zu machen und Gewerbswissenschaften,

Handelswissenschaft und so weiter haben erst ihre späten Erben zu entwickeln angefangen. So bringen dann auch Griechen zuerst wissenschaftliche Anfrage zu dem Traume religiöser Bilderspiele und damit wecken sie zuerst den philosophischen Geist.

Die Geschichte der Entwickelung des philosophischen Geistes hat es also nicht mit der technischen und kriegerischen Ausbildung der Völker, auch nicht mit der Geschichte der Mythologien zu thun, denn diese Ausbildungen sind großentheils unabhängig vom philosophischen Geist. Später freilich, wenn der wissenschaftlich gebildete Verstand mit seiner besonnenen Ueberlegung erst zur Kraft gediehen ist, wird der geistige Verband in der Geschichte der Menschheit, soweit wir einer solchen mächtig sind, allerdings durch den philosophischen Geist gegeben und gehalten. Die größten Fortgestaltungen sind hier die des theoretischen besonnenen Ueberblicks bis an die Schwelle der neuen Zeit, wo Kraft und Umsicht der Menschen immer rascher wachsen, wo die Plane der Menschen immer behender das ganze Rund der Erde umfassen. Aber diese wachsende Macht des philosophischen Geistes, welche mit der Folge der Zeiten, wo das Leben gesund gedeiht, sich immer rascher entwickelt, ist nicht die Geschichte der philosophischen Erfindung, sondern nur Ausbreitung des Gebrauches vom schon Erfundenen. Die Geschichte der philosophischen Erfindung wird vielmehr immer um so einfacher, je weiter wir vorwärts kommen.

I.

In der Geschichte der Menschen läuft nur an einem Faden die Geschichte der Griechen, Römer und Germanen fort, und dieser Fortschritt ist es allein, der uns die theoretische Ausbildung des Geistes zeigt.

Das Völkerleben der rothen Amerikaner zeigt uns gar keine geistige Geschichte außer der wol nur kurz angeregten von Mexiko und Peru, welche durch europäische Räuberbanden wieder zerstört wurde. Die Weißen im Norden von Amerika haben im Kampf mit Frost und Eis wol nur eine geringe Erbschaft schamanischer Ausbildung anderwärts her mitgebracht.

Die heiße Mitte von Afrika zeigt eine technische Ausbildung, deren Geschichte wir gar nicht kennen, und eben so steht es mit den schwarzen Autochthonen des indischen Archipelagus, die sich wie die rothen Amerikaner im Süden bis in das äußerste Elend der Rohheit und Noth in Neuholland verlieren.

Nur Asien mit Europa und Nordafrika verbunden zeigt uns eine Menschengeschichte. Die Kämpfe der Steppenbewohner mit den Flußanwohnern und die Unternehmungen kühner Seefahrer bewegen sie. Westasien vom Jaxartes und Dschihun durch Persien an den Indus und Ganges, durch Mesopotamien nach Syrien, Arabien, Aegypten und an das Mittelmeer, endlich China enthalten drei Mittelpuncte friedlicher Fortbildung der Völker, um welche sich der Geist in chinesischer,

indogermanischer und semitischer Sprache ausgebildet hat. Erobernde Stämme aus den Steppen geben von der ältesten Zeit bis zu den neuesten Stürmen der Mongolen die großen Bewegungen. Daneben die Thaten der kühnen Seefahrer. Die Geschichte der malaiischen Seefahrer, welche die Spuren ihrer Unternehmungen von Madagascar durch den indischen Archipelagus bis durch alle Inselreiche des großen Oceans zeigen, ist uns ganz unbekannt. Die Unternehmungen auf dem Mittelmeer beleben unsre Geschichte; dann die Fahrten der Normänner, der Portugiesen, Holländer und Engländer geben ihr die neuen Wendungen. Aus der alten westasiatisch-ägyptischen technischen Ausbildung erhebt sich die griechische. Hier ist von den Griechen die Wissenschaft geweckt, fortgebildet und in Alexandria den Völkern erblich festgestellt worden. Dort wurzelt, von dort her verbreitet sich alles, was unsre Geschichte von philosophischem Geiste erscheinen läßt. Die Schlacht bei Zama gab der römisch-griechischen Bildung den Sieg und die Herrschaft. Die indogermanischen Sprachen siegten am Mittelmeer über die semitischen, aber die semitische Bildung behielt für die Religion die Oberhand. Bis heut am Tage streiten sich noch Israel und Ismael, das griechisch-germanische Christenthum mit dem arabischen Islam.

In der Blüthe des römischen Reiches herrschte noch die Kraft des griechischen Geistes in der Macht der Stoa, dann aber wird die Religion als christ-

liche zu der philosophischen Idee einer Weltreligion geführt und mit diesem christlichen Geist verbreitet sich der anregbare Gedanke durch Europa, Nordafrika und Asien. Im römischen Reich wurde die Philosophie zum Neoplatonismus und zur Philosophie der christlichen Kirchenlehre.

Einiger Anklang dessen verbreitet sich mit dem Christenthum der römischen Kirche unter die neu in Europa sich ansiedelnden Völker und mit verwildertem Christenthum in Asien.

Wir erblicken dazwischen die lebendige Episode der arabischen Bildung unter dem Khalifat in Wissenschaft und Kunst griechisch angeregt; dann die wildere der mongolischen Herrscher.

Ruhiger gestaltet sich das Reich des Geistes bei uns in den Schulen der römischen Mönche. Die Kirche steht fest, aber unter dem Einfluß der Araber entfaltet sich die Bildung des Mittelalters neu in eigner Kraft, nach eigenem Recht, in ihrer Weise von Wissenschaft und Kunst. Scholastische Wissenschaft, Volksdichtkunst, eigene Baukunst, Malerei und Bildhauerei, dann große Kraft der technischen Künste, neue Länderkunde, die unternehmendste Schifffahrt.

Später aber wird dieser Geist irre an sich selbst, wol vorzüglich, weil die Kirche ihre Gewalt mit immer todterem Despotismus übte. Dagegen suchte der Geist seine Freiheit, und so wurde er zurückgeführt zu den Griechen und Römern. Die eigne Kraft des Verstandes wächst nur im techni=

schen Verständniß immer rascher an, in der Bewaffnung mit Hülfe des Schießpulvers, in der Weltumseglung, im Bücherdruck. Im übrigen bringt die Verbindung mit dem fremden zunächst Verwirrung. Im raschen Aufstreben versteht man sich selbst nicht; im charakterlosen Nachbilden des fremden verliert man die Einheit im eigenen Leben; die Wissenschaft und Kunst werden der Religion entfremdet; das gelungene ist nur Nachahmung der Alten. Politisch wird wol die Macht der Hierarchie glücklich gebrochen, aber der freie Geist versteht sich selbst nicht und verliert sich in dumpfe Kriegswuth.

So gerathen auch die philosophischen Angelegenheiten in Verwirrung, bis die Belehrungen der technischen Kunst die neue Wissenschaft erfinden, zurückgekehrt in die Schule der Alten und nun diese überbietend in der Erfindung der Erfahrungswissenschaft.

Mit dieser gelangt die Philosophie in einseitigen Fortbildungen endlich zur Selbstverständigung.

Von da an, wo die Geschichte der Philosophie mit der bei uns herrschenden positiven Religion in Verbindung tritt, ändern sich die Bedingungen der Beurtheilung wesentlich. Nach meinem Zweck habe ich bloß nach dem Geiste der Wahrheit und der Entwickelung des freien Gedankens zu fragen, nicht aber auf die völkerbeherrschende Macht der religiösen Symbolik. Für unsern Zweck ist daher der Aberglaube an Formeln einer allein seligmachenden Lehre mit aller seiner Angst, seinen Schrecken, seiner Gewaltthat nur eine feindselige Macht, die auf

unsre Angelegenheiten hemmend und irrend einwirkt. Und doch sind die religionsphilosophischen Interessen immer die entscheidenden und führenden. Daher giebt die Vermengung des Streites um die religiöse Symbolik mit der Fortbildung der philosophischen Ausbildung der neueren Geschichte der Philosophie diese Hindernisse und Collisionen mit fremden Interessen, unter deren Hülle die einfache dialektische Fortbildung oft schwer erkannt werden kann. Hierdurch fällt die Geschichte der Philosophie in drei große Perioden aus einander. Die erste ist die Periode der griechischen Philosophie mit ganz freier von positiven Religionsvorstellungen fast unabhängiger Gedankenbewegung; die dritte ist die Periode der neuen Philosophie, in der durch die Erfahrungswissenschaften der selbstdenkende Geist sich wieder von den positiven Ansichten sondert und theils frei, theils im Streit mit diesen sich fortbildet. Die zweite liegt dazwischen als Periode der Philosophie der positiven Religion, in der die positiven Religionsansichten selbst philosophisch ausgebildet werden und dann der philosophische Geist sich ihnen ganz unterwirft.

So haben wir durch die ganze Geschichte des griechischen Geistes hindurch an einem sehr feinen Faden dem Verlauf der philosophischen Erfindungen zu folgen.

Die angedeuteten Verhältnisse bringen seit der Feststellung der Kirchenlehre einen ungemein langsamen Fortschritt des Selbstdenkens. Die Be-

wegung des Gedankens ist nur in der Fortbildung des logischen Dogmatismus bei der epistematischen Umstellung des Aristoteles. Immer von neuem sucht man in hypothetischer Metaphysik eine rationale Theologie, in der die positiven Religionslehren festgestellt werden sollen, oder man verfährt polemisch gegen diese.

So erwarten wir die langen Zeiten hindurch immer Kant's einfaches Wort für die Unterscheidung der analytischen und synthetischen Urtheile und für den transcendentalen Idealismus, dies einfache Wort, mit welchem die Bedeutung der Abstractionen nachgewiesen, durch die Lehren von der Amphibolie der Reflexionsbegriffe und von den Antinomien der speculativen Vernunft die Fehler der platonischen und aristotelischen Abstraction getilgt sind, und somit der eigentlichen Geschichte der Philosophie das Ende vorbereitet ist.

Dies ist die mich leitende Idee. Nur soweit in ihr Wahrheit ist, können meine hier folgenden Schilderungen Bedeutung gewinnen.

II.

Der Fortschritt von der älteren Philosophie der griechischen Schulen zu der neueren Zeit ist im Großen leicht zu ermessen nach Neoplatonismus, Scholasticismus, neue Philosophie.

Das fremdartige Neue tritt in die Erzählung mit den jüdisch-alexandrinischen Lehren, die sich vor dem Anfang unsrer Zeitrechnung entwickelten.

In diesen ist nun ganz klar aller philosophische Gedanke von griechischer Philosophie entlehnt; stoische Unterlage und neoplatonische Ausführung angewandt auf die levitischen Vorstellungen und wol zum Theil auf parsische. Aus dieser Quelle fließt auch alles philosophische in den ersten christlichen Lehren. Ferner der etwas jüngere griechische Neoplatonismus tritt ganz vollständig mit epistematischer Wendung aus den Lehren des Platon und Aristoteles hervor. Dazwischen nun aber entwickeln sich ungebundener phantastisch und mythisch die Lehren der Gnostiker. Auch bei diesen ist es vollkommen klar, daß sie auf dem Grund und Boden der im römischen Reich sich umwandelnden griechischen Ausbildung erwachsen sind. Daß diese Phantasien hier originell sind, zeigt die Willkührlichkeit der Erfindung, mit der jeder einzelne Lehrer seine Mythologie ändert, so wie daß diese Dichtungen den christlichen Mythus zur Grundlage haben und großentheils im Dienste des Streites der Christen mit den Juden ersonnen sind. Doch werden auch hier wieder parsische Bilder dazwischen gebracht. Einige unsrer gelehrten Kenner dieser Geschichten haben die Unterschiede der verschiedenen bald mehr jüdischen, bald mehr heidnischen, bald mehr christlichen gnostischen Phantasien gleichsam philosophisch mit wissenschaftlicher Schärfe festzuhalten gesucht, ich meine die dichterischen Spiele dieser willkührlich ersonnenen Mythen ihrer dichterischen Zufälligkeit überlassen zu müssen. Eine gemeinschaftliche Grund-

lage des philosophischen Traumes liegt hier nur in der Vorstellung von der Verderbniß der erschaffenen Welt durch die Vermischung des Geistes, des Lichtes mit der Materie und dann in dem Mythus vom Pleroma, dem Lichtorte der reinen Geister, aus welchem die Erlöser niedersteigen, um das reine Licht des Geistes vom bösen der Materie zu befreien und wieder im Pleroma zu vereinigen. Diese Phantasie mußte sich nun offenbar aus der ganz mythischen Auffassung der neoplatonischen Abstractionen bilden. Das Pleroma ist so das ὂν ἓν und ἀγαϑὸν der höchsten neoplatonischen Abstraction verbunden mit dem Orte der Ideenwelt und die Materie steht dagegen, wie in jedem Neoplatonismus.

Nun ist aber das Pleroma offenbar das Nirvana der sanscritischen Buddhisten und der höchste Aufenthaltsort des Krischna nach dem Baghavad Gita. So kommt auch der indische und der ganze buddhistische Gnosticismus mit dem griechischen in genaue Verbindung und ich habe ihn als einen Abkömmling des griechischen angesehen*).

---

*) Ottfried Müller (Gött. gel. Anzeigen Febr. 1839 St. 29. u. f.) sagt, vorsichtiger als ich nur, der Buddhacultus sei aus Verbindung des parsischen mit vorderasiatischen Vorstellungsarten entstanden. Mir scheint nun das buddhistische und katholische Mönchswesen mit Reliquienkrämerei verbunden wol sicher von älterer Vererbung als das Anachoretenleben der Therapeuten in Aegypten, aber den Mythus von Christus, Krischnas, Buddha dem menschgewordenen Gotte, der hernieder kam, die Welt vom Bösen zu befreien, und

Daneben ist wieder alle arabische Philosophie geschichtlich bekannt als vom griechischen abgeleitete und die neueren Philosopheme in Sanscrit weisen wieder auf Verbindung mit dem arabischen hin.

---

wieder aufstieg in den Himmel, hielt ich für ursprünglich christlich und in den andern Dichtungen nur von hier geborgt, denn dafür stimmt der durchaus christliche Ursprung der gnostischen Dichtungen, und die geschichtlich klare Entwickelung der Ansicht aus den Hoffnungen der Juden auf den Messias. Jetzt zeigt sich aber aus den auf Ceylon gefundenen Annalen Mahawanso, die in Pali der heiligen Sprache des indischen Buddhacultus und der Sprache des indischen Reiches Magadha geschrieben sind, daß Asoka, ein Nachfolger des Chandragupta in der Beherrschung von Magadha zur Zeit des Ptolemaios Euergetes im dritten Jahrhundert vor Chr. lebte, und den Buddhacultus in Magadha zur Staatsreligion erhob, welchem Cultus der Mythus von der Menschwerdung und Himmelfahrt des Gautama Buddha zu Grunde liegt. An die Geschichte dieser Mythen wird sich also wol kein philosophisches Maaß anlegen lassen. Das scheint mir jedoch immer stehen zu bleiben, daß die bestimmtere Entwickelung philosophischer Abstractionen in der Sanscritliteratur einer sehr jungen Zeit gehört. Asoka scheint den Buddhaglauben angenommen und eingeführt zu haben, um die Erinnerung an die Verbrechen seiner Jugend zu tilgen. Gehört dieser Cultus nicht jenen scythischen Klöstern, für welche Zamolxis als ein früherer ordnender Prophet genannt wird, und ist er nicht durch jene indoscythischen Beherrscher von Baktrien in Indien bekannt worden?

So sehe ich mich in Rücksicht der Entwickelung der philosophischen Gedanken in allen diesen Mythen nur auf den Satz zurückgeführt: was die vernünftelnde Phantasie ersonnen, nahm die phantasirende Vernunft wieder auf.

Bei uns entwickelt sich Scholastik und Mystik klar aus Neoplatonismus und Kirchenlehre und bildet sich fort, geführt von den Arabern, aber wo tritt denn da die neue Philosophie ein? Ich habe den Hegel dafür loben hören, daß er den Jakob Böhme den philosophus teutonicus an ihre Schwelle gestellt habe, aber das ist unbrauchbar, auch hat es Hegel wol nur dem Friedrich Schlegel und Schelling nachgesagt. Böhme hat auf gewisse Weise die am meisten poetische Ausführung dieser kabbalistisch-alchemistischen Theosophie gegeben, aber er ist darin nicht originell, er folgt nur dem Paracelsus und den anderen. Auch besitzt er gar nicht einmal wie Paracelsus und die van Helmont die unter diesem Schleier verdeckten naturwissenschaftlichen Kenntnisse, wofür allein diese Tradition gelobt werden kann, sondern sein ganzer Traum ist nur verworrene Schwärmerei. Ueberhaupt ist die kabbalistische Theosophie grade nur das Verklingen des alten Irrthums und nicht der Aufgang des neuen Lichtes. Für diesen aber klingt das ganze Geistesleben einer früheren Zeit wieder in den Bestrebungen ästhetischer, politischer, religiöser, philologischer und physikalischer Art. Die ästhetischen Bestrebungen der italienischen Dichter treffen uns nicht, die der Politiker im Streite der Monarchomachen, des Macchiavelli und so fort nur die Politik. Die Bestrebungen religiöser Art stehen näher bei der philosophischen Schule, indem der Name der Nominalisten aus den philoso-

phischen Schulen herüber bis auf Luther und Melanchthon, der Name derjenigen wurde, welche mit der römischen Hierarchie in Opposition traten, aber für die Fortbildung der Philosophie sind diese doch nicht einzustellen. Weit näher stehen uns die großen Philologen von Marsilius Ficinus, dem Picus von Mirandula zu Reuchlin, zu Erasmus, Ulrich von Hutten und denen, die mit diesen waren. Wäre ich des Stoffes mächtiger, das Werk dieser Männer hätte ich schildern mögen, ihrem Geiste zu huldigen. Die Anerkennung des gesunden Geistes in jenem Kampf gegen die lästige leere unendlich weitschweifige und gedankenarme Rede der Scholastiker, welche, dem sio et non des Abälard folgend, ohne den Geist eignen Selbstdenkens unter syllogistischer Form nur Spitzfindigkeiten für und wider dogmatische Behauptungen ohne Entscheidung zusammenstellen, wäre unsrer Zeit nicht unwichtig, da ein falscher Wahn so manchen verführt, hinter dem alten Irrthum verborgene Weisheit zu vermuthen. Aber eigentlich liegt dies auch außerhalb meines Gesichtskreises, eben so wie in der frühern Zeit das Werk des Cicero und der jüngern Stoiker, denn diese Männer erhalten mit frischem Geiste das schon gewonnene, aber sie führen den philosophischen Geist nicht erfindend weiter. So bleiben mir dann zuletzt nur die physikalischen Interessen. Hier konnte ich den Anfang nicht auf Descartes stellen, so entschieden er auch an der Spitze einer

gro-

großen Schule steht, denn Descartes ist selbst Schüler der neuen Physiker. Nur mit der Schule des Kopernikus und des Bacon von Verulam hatte ich den Anfang zu machen, die Erfindung der Methoden der Erfahrungswissenschaften ist die Führerin des neuen Geistes. Hier nennen wir aber die Schüler des Kopernikus und daneben den Franz Bacon nur als die der Philosophie am nächsten stehenden. Dieser führende Geist der Erfahrungswissenschaften gehört in der That weit mächtiger dem ganzen Leben jener Zeit. Dafür sind Gelehrte vom Anfang des funfzehnten Jahrhunderts, besonders der Cardinal Peter d'Ailly, dann die kühnen Seefahrer der Portugiesen, Columbus, und alle, die mit diesen waren, zu nennen. Wer diesen Zeitgeist in seiner Entwickelung kennen lernen will, der wende sich an unsern größten Forscher Alexander von Humboldt in den kritischen Untersuchungen über die historische Entwickelung der geographischen Kenntnisse der neuen Welt. Eine solche Schilderung führt zu weit über die Grenzen der Geschichte der Philosophie hinaus.

Den Gesichtspunct einmal so gestellt, treten uns die frühern erfolglosen naturphilosophischen Versuche vorzüglich in Italien zu den bloßen Vorbereitungen der neuern Zeit zurück. Die Entwickelung der neuern Geschichte behauptet dann aber ihre so feste Regel, daß ich darüber vorläufig nichts zu erinnern brauche.

III.

Diese Entscheidung hängt ganz von dem ersten Gedanken ab, daß wir in unsrer Geschichte einen klaren Entwickelungsgang des selbstdenkenden Geistes beobachten, in welchen er nach und nach immer heller sehen lernte. Die Erzählung verliert hingegen den größten Theil ihres Interesse, wenn man voraussetzen wollte, daß unsere Geschichte der Philosophie nur die verfallenen Trümmer alter Herrlichkeit zeige, wenn wir diese Geschichte nur von einem solchen Umsturz ausgehen lassen, so daß wir nur mit den Ueberresten einer früheren weit höheren wissenschaftlichen Ausbildung umgingen. Indessen solche Ansichten von der Menschengeschichte sind doch vielfach gefaßt und vertheidigt worden, bei uns vorzüglich in denen, welche Fichte und Friedrich Schlegel von der Philosophie der Geschichte gaben. Die Freunde dieser Ansichten gehen nach der Dichtung vom goldnen Zeitalter von der Voraussetzung aus, daß es mit den Menschen seit einem alten recht guten Anfang nun immer schlimmer geworden sey. Dafür stellen sie allgemein theoretisch die Frage: wie ist es glaublich, daß die Vernunft sich allmählich aus thierischer Dumpfheit habe entwickeln können. Nun ist die Erklärung freilich leichter, wenn man anfangs volle Vernunft an die Spitze stellt, und diese dann nach und nach in Stücken gehen läßt. Aber gegen diese Widerlegung der andern Meinung durch eine Frage ist viel zu erinnern. Die Phantasie, menschliche Ver-

nunft sich aus nur thierischem Leben entwickeln zu lassen verwickelt ihre Fragen unvermeidlich mit physiologischen Untersuchungen, von denen wir zur Zeit weder Anfang noch Ende kennen. Dabei wissen die Fragenden so wenig wie wir, ob in thierischer Dumpfheit Vernunft verborgen liege oder nicht. Nicht die Vernunft ist unmittelbar das entwickelungsfähige im Menschen, sondern der Verstand. Wo nun kein Verstand ist, auch nicht der Keim dazu, da wird sich auch keiner entwickeln. Sollten ferner auch einige der bessern unter unsern philosophischen Beurtheilern der Geschichte den Ausdruck Entwickelung aus thierischer Dumpfheit gebraucht haben, so ist darunter doch offenbar nur Entwickelung des Verstandes aus seinem noch geschlossenen Keim zu verstehen. Oder wenigstens nehmen wir die Sache auf diese Weise, so steht es um unsere Frage so, daß die eine Partei den Fortschritt in der Geschichte mit der Entwickelung des Keimes und dem Aufwachsen des Sprößlings zum Stamm der Bildung des Verstandes vergleicht, die andere Partei hingegen eben diesen Fortschritt mit dem Austrocknen und Absterben eines überstandenen Stammes. Da ist doch das Aufblühen der Jugend und das Reifen zum Manne ein lieblicheres Bild als das Altern und Absterben des Greises. Hätten wir also die Wahl, so würden wir doch wohl nach dem ersten greifen. Doch diese nur theoretische Betrachtung ist jenen Männern nur zur Vertheidigung ihrer Meinung wichtig, sie wollen eigentlich geschicht-

liche Behauptungen; die wichtigere Frage ist daher: ob in unserer Geschichte Andeutungen liegen, daß sich in ihr nur die verderbten Ueberreste einer ehemaligen höhern Weisheit des goldnen Zeitalters fortpflanzen.

Nehmen wir diese Sache, wie Friedrich Schlegel es wollte, nach religionsphilosophischen Phantasien, nach denen Gott frühern Geschlechtern alle Weisheit offenbart, später aber seine Hülfe entzogen haben soll, so verliert die Geschichte alles Leben und alle innere Bedeutung, es wird die Erzählung von einem Schatz, der einmal verloren ging, dann zum Theil wiedergefunden wurde, nachher aber nochmals verloren wurde, ohne eignes Zuthun der Findenden und Verlierenden. Das meinen wir nun besser zu wissen. Gott gab den Menschen eigne Kräfte, sich selbst zu helfen, die sie üben sollen und geübt haben. Dem wollen wir zusehen.

Beseitigen wir also die falschen religionsphilosophischen Phantasieen und sehen der Sache nur menschengeschichtlich zu, so wird allerdings gleich klar, daß wir von keinem Anfang dieser Geschichte ausgehen können. Wo uns die Geschichte Wanderungen der Völker zeigt, sehen wir nur durch Kolonisten oder Heereszüge frühere Eingeborne verdrängen oder die neuen Ankömmlinge sich mit den alten Bewohnern verbinden. Unsere Geschichte zeigt nirgends die Länder unbewohnt, und im Allgemeinen können zahlreiche Völkerstämme nur unter dem Schutze einer Cultur leben, die fleißigen Acker-

bau und eine feste Sicherheit des Eigenthums gewährt, sonst werden sich bald da nur wenige Tausende finden, wo zuvor Millionen lebten. Der rohe Zustand wird die Bevölkerung nicht erst höher kommen lassen und wilder Despotismus wird sie bald wieder eben so herunter bringen. So können wir den Gang der Cultur von dem der ursprünglichen Ausbreitung der Menschen gar nicht unterscheiden, wenn sich auch in der Geschichte wirklich etwas auf die letztere bezöge. Unsere ganze Geschichte ist also nur die Geschichte des Ganges der Geistesbildung, der sich bis an uns fortgebildet und fortgeerbt hat.

Dieser ist nun freilich zeitenweis gestört und zum Theil unterdrückt worden. Die Unsern haben ja aus zerstörten Ueberresten der alten griechischen und römischen Wissenschaft die unsere wiederhergestellt und dann weiter gefördert. Wie nun? Konnte das früher nicht in ähnlicher Weise geschehen sein, war da nicht vielleicht eine Ausbildung vorhergegangen, vielleicht schon eine weit höhere als unsere jetzige? So erzählt ja Platon von dem uralten Glanz der Athener in jener Zeit, ehe das Meer bei den Säulen des Herkules durchbrach. Wohl möglich. Aber was in der Art geschehen sein mag, ist außer aller Verbindung mit der jetzigen Menschengeschichte. Unser Menschengeschlecht scheint noch ein sehr junges zu sein.

Wir haben es nicht mit einer Geschichte des Weltgeistes zu thun; Thorheit, die Welt mit dem

Maaße unserer kleinen Menschenangelegenheiten messen zu wollen. Wir haben es auch eigentlich nicht mit der Geschichte des Menschengeistes zu thun, sondern nur mit der des öffentlichen Lebens dieser unsrer europäisch-germanisch-christlichen Völkerausbildung. Indessen seit den Zeiten der Erdeumseglung hat sich diese doch zu dem Anfang einer allgemeinen Menschenfortbildung erhoben, und so können wir für die Zukunft von der Geschichte des Menschengeistes in umfassendem Sinne sprechen.

Sehe ich nun wieder nur auf unsere Geschichte der Philosophie zurück, so zeigt sich die einzige Schwierigkeit in der Geschichte des griechischen Orientalismus. Er ist seiner Dialektik nach offenbar von einheimisch platonischem Ursprung. Aber einem andern Volksgeist gehört jener große mosaische Gedanke, welcher seine Gotteslehre nur an den politischen Anthropomorphismus anschloß.

Ferner ist es doch nicht wahrscheinlich, daß Platon die astronomisch-phantastische Geisterlehre des Timaios selbst erfunden habe. Damit werden wir auf eine unbekannte Vorzeit zurückgewiesen. Aber eben alle dieses nicht griechische in der Ueberlieferung, betreffe es nun die Mythologie oder die Ethik, gehört so wenig wie die Geschichte der technischen Fortbildung in die Geschichte der Philosophie, denn es bewegt sich darin noch kein freies Selbstdenken, es herrscht darin noch keine Macht der theoretischen Wissenschaft.

Seit jenem Zeitpunct der ersten Erdeumsegelungen sind die Berechnungen der menschlichen Kunst zu einer größeren Höhe bis zum Abschluß gediehen; denn dadurch bereitete sich die Gestaltung der Menschengeschichte vor, in welcher die ganze Menschheit nur eine geschloßne Gesellschaft bildet, so daß die Gebildeten in jedem Volke Kenntniß erhalten von allen Völkern der Erde. Dieser Ueberblick des Ganzen bereitet einen Abschluß unsrer politischen Berechnungen vor, welcher eine Ausbildung für die Zukunft begründen muß, wogegen alles frühere Völkerleben der Erde nur dem Kindesalter der Menschheit gehörte. Zu diesem Kindesalter gehört auch die ganze Aufgabe der Geschichte der Philosophie. Unsere Wissenschaft ist zwar bis jetzt nur einig über Erfahrung und Mathematik, aber alle nothwendigen, alle heiligen und ewigen Wahrheiten sind eben so fest und bestimmt unwandelbar für alle Zeiten in der erkennenden Vernunft gegründet, und es bedarf nur einer hinlänglich festen und klaren Ausbildung der Sprache, um sie eben so wie die Mathematik zum Gemeingut des menschlichen Verstandes zu machen.

Seitdem durch den Einfluß der christlichen Lehre die Metaphysik des Aristoteles von der physikalischen Mythologie befreit worden war, blieb, wie in der Metaphysik der Kirchenväter, die ganze Aufgabe der Philosophie die einer leichteren Wissenschaft als es die Elemente des Euklides sind, und nur die Schwierigkeit der Kunst, die Bedeu-

tung der Abstractionen verstehen zu lernen, hinderten bis jetzt ihre Vollendung. Denn immer von neuem bis auf Kant mühte man sich nur vergebens, den logischen Dogmatismus auszubilden. Jetzt nun aber, da Kant uns das ganze Geheimniß verrathen hat, wie lange wird es wol noch währen bis man ihm glaubt und ihm folgt? Es war wol hundert Jahre nach des Kopernikus Tode als die Wahrheit von Kopernikus Lehre allgemein anerkannt wurde; es war wol funfzig Jahre nach Newton's Tode, als die mathematisch weit einfacher zu begründende physische Astronomie auch außer England allgemein anerkannt wurde: Ich aber schreibe dieses erst vier und dreißig Jahre nach Kant's Tode, und wir haben eben keine Wahrscheinlichkeit, daß Kant's Angelegenheit schneller werde entschieden werden als jene.

Die beiden philosophischen Interessen, die im Großen in das Völkerleben eingreifen, sind die der Politik und der Religionsphilosophie. Was die Politik betrifft, so ist dabei der Philosophie sehr viel ohne Grund schuld gegeben worden. Umstimmung des Zeitgeistes, Hebung und Senkung der öffentlichen Meinung und Kriegsentscheidung hängen von andern geistigen Kräften ab, als von den Lehrmeinungen der Philosophen. Die Philosophen sprechen von dem, was geschehen ist, geschieht und geschehen wird, aber die Kunst, das herbei zu führen, was sie wünschen, haben sie noch nicht erfunden. Dazu kommt nun noch, daß jetzt zur Zeit

die Kobolds Freiheit und Gleichheit, in deren Dienst die Philosophen vor einiger Zeit so viel Uebles gethan haben sollen, aus ihren Tempeln und Hainen verwiesen zu sein scheinen, und man diese einstweilen den friedlichen Genien Runkel und Schiene eingeräumt hat. So lange dieses besteht, wird es denn selbst den schlimmsten Feinden der Philosophen schwer gelingen, ihnen von dieser Seite Händel zu erregen. Die religionsphilosophischen Interessen hingegen haben in der Geschichte der Philosophie immer die wichtigsten Entscheidungen herbeigeführt durch den Streit der Naturwissenschaften mit der Mythologie und dem Aberglauben, weil die Naturwissenschaften allein der Willkührlichkeit menschlicher Phantasieen entzogen bleiben, und also die Wissenschaft zum Nachgeben zwingen. In diesem Geiste schreitet auch die ganze neue Philosophie fort bis auf Kant, und ihr lebendigstes Interesse im öffentlichen Leben liegt in den Gründen des Streites zwischen den Freidenkern und den Gläubigen. Nun gerathen wol auch jetzt noch gelegentlich Europäer in abergläubische Erhitzung, aber sie pflegen einander dafür nicht mehr todt zu schlagen wie ehedem; so ist jetzt wenig Gefahr bei der Sache. Auch kommt noch dazu, daß unsere philosophische Lehre für den Glauben entschieden hat, womit der Sache das Pikante genommen ist, so daß die meisten wol eben so gern den alten Glauben ohne Kategorien beibehalten, als den neuen mit den Kategorien annehmen. Indessen ist auf der andern Seite die

prosaische Wahrheit unsrer Lehre von so einfacher Klarheit, daß wenn der Enthusiasmus für ihre Neuheit, der uns in allerlei phantastische Schwindeleien verwickelt hat, verraucht sein wird, gewiß der gesunde Menschenverstand sein Recht behaupten und die klare Lehre schulmäßig allgemein anerkennen wird.

Dabei könnte es wol treffen, daß im öffentlichen Leben die widerwärtigen religiösen Zänkereien wieder mehr Bedeutung erhielten, da die römischen Mönche wieder so eifrig daran arbeiten, das Reich ihres Vicehalbgottes weiter auszubreiten. Wäre dies aber der Fall, so müßte der gebildeten Gesellschaft sehr viel daran liegen, die philosophische Behauptung, daß das Positive in den religiösen Vorstellungsarten von dichterischem Ursprung und tiefer dichterischer Bedeutung sei, allgemeiner anerkennen zu machen.

Ueberhaupt aber, sollte die Fortbildung des Geistes in unserm Volke einen gesunden und fröhlichen Fortgang behalten, so weiß ich wohl, daß die Wahrheit unsrer Lehre dann allgemein anerkannt werden muß, wenn unser Geschmack die höhere religiöse Läuterung empfangen wird, in welcher er allein der wahrhaft christliche sein kann, und in welcher er auch die ewige Schönheit nur im Geiste und in der Wahrheit schauen mag.

Inhaltsanzeige des zweiten Bandes.

Vorrede.

Zweiter Theil.

Die Geschichte der Philosophie vom Anfang der christlichen Lehre bis zur Erfindung der Methoden der Erfahrungswissenschaften oder von Paulus dem Apostel bis auf Galileo Galilei und Bacon von Verulam.

Zweites Kapitel. Heidnischer Neoplatonismus.

Dritter Theil.

Die Geschichte der Philosophie von der Erfindung der Methode der Erfahrungswissenschaften bis zur Auffindung der Principien aller metaphysischen Erkenntnisse, oder von Bacon von Verulam und Galileo Galilei bis auf Kant.

Zwei=

Zweiter Theil.

Die
Geschichte der Philosophie

vom

Anfang der christlichen Lehre
bis zur Erfindung der Methoden der
Erfahrungswissenschaften

oder

von Paulus dem Apostel bis auf
Galileo Galilei und Bacon
von Verulam.

Erste Abtheilung.

Neoplatonismus, Judenthum und Christenthum.

Einleitung.

§. 107.

Unsere Betrachtungen der griechischen Philosophie haben uns bis jetzt von den mythologischen Anfängen bis zum Ende ihrer inductorischen Periode geführt. Im letzten Streit der Schulen suchte man mit den Kriterien der Wahrheit schon die systematische Form, ohne sie eigentlich erreichen zu können. Sowohl der logische Dogmatismus als der Empirismus war durch die Lehren des Skepticismus zurückgewiesen, dagegen machten die jüngsten Lehrer der Akademie die Anforderung an eine unmittelbar im menschlichen Geiste gegründete nothwendige Wahrheit und führten so in die Methoden der Speculation ein, welche unmittelbar vom Princip ausgehen und aus diesem das Philosophem entwickeln. Dafür stand in den griechischen Schulen einzig da die Platonische Lehre vom göttlichen Ursprung der Erkenntniß des Nothwendigen und Guten in der Seele des Menschen. Hierauf werden wir zurück und von da in epistematischer Weise weiter geführt.

Aber die Geistesentwickelung geht nach äußeren Bedingungen jetzt einen ganz andern Gang, indem sie von

den griechischen Schulen in den christlichen und nachher in den germanisch-christlichen Geist hinübergeführt wird. Die Welt- und Lebensansicht wird im philosophischen Geiste von da an vorherrschend durch den Apostel Paulus bestimmt, indem der ganzen folgenden Zeit die Ideen des religiösen Glaubens, die Ideen von der Sünde, der Vorherbestimmung und der Erlösung, so wie die Lehren der Liebe die leitenden für Welt- und Lebensansicht werden und bleiben. Nur die Dialektik gehört noch den griechischen Schulen. Sie bildet sich anfangs im Streite mit den Neoplatonikern, theilt sich aber nachher in die Weise der Scholastiker und die der Mystiker. In der Zeit, in der sich der Neoplatonismus ausbildete, verlor nemlich der mündliche Unterricht in den Schulen sehr gegen den schriftlichen und von da an bekamen die Werke des Aristoteles und Platon immer mehr die Vorherrschaft; die Schüler lernten beim Aristoteles und suchten ihre höhere Ausbildung beim Platon. Im Verfolge dessen bildete sich die Dialektik der Schule nach und nach zur scholastisch-aristotelischen aus, die mystische blieb neoplatonisch.

Bei der Hinüberführung zu dieser epistematischen Fortbildung der Philosophie bleiben wir also gar nicht im strengen Verbande griechischer Schulen, sondern wir sehen im römischen Reiche sich ganz andere äußere Bedingungen der Gedankenverbindung gestalten.

1) Römerherrschaft und die Verbreitung griechischer Gedanken unter den Römern, so wie die wissenschaftlichen Staatsanstalten und Bibliotheken zu Pergamum und Alexandria tilgten mehr die Einseitigkeit bestimmter Schullehren und ließen den Eifer für Gelehrsamkeit, gelehrte Kritik und Grammatik mächtiger werden, wodurch ein Eklekticismus entstand, der nur das mehr anscheinende

und gefällige aus verschiedenen Systemen zusammen nahm ohne eigne Kraft des Selbstdenkens.

Dazu kam aber bald ein Schwinden der gesunden Kraft des Selbstdenkens überhaupt, welches Schwärmerei und Mysticismus aller Art ohne kräftigen Widerstand überhand nehmen ließ.

2) Ferner: Alexandria wurde einerseits durch sein Museum andrerseits als Mittelpunkt des Welthandels sehr wichtig. Das Museum wirkte zwar, so lange Athen noch vorherrschte, nicht bedeutend auf die Philosophie, aber es schützte der platonischen Lehre ihre sichersten Stützen, die mathematischen Wissenschaften, sowohl in reiner Mathematik, als in Mechanik und Astronomie. Und diese sind der Leitstern geblieben, welcher den philosophischen Geist doch endlich sicher durch alle Verirrungen der Schwärmerei hindurch leitete, sie ließen die gesunde wissenschaftliche Geisteskraft nie ersterben.

Gegen den Anfang unserer Zeitrechnung hin fing Alexandria aber auch an für die Philosophie selbst ein wichtiger Mittelpunkt zu werden. Nun vereinigten sich dort die Meinungen aller mit dem Römerreiche verbundenen Völker und asiatische Vorstellungsarten, Orientalismus floß mit dem griechischen philosophischen Geiste zusammen. Freilich großentheils bei erschlaffender Geisteskraft, so daß in wirre Träume einzig der helle Stern **christlicher Wahrheit** leuchtete.

3) Aber noch weit allgemeiner lagen die Ursachen der großen Vermischung der Meinungen überhaupt in der Ausbreitung der Römerherrschaft, so wie zuvor schon in den makedonischen Eroberungen. Die locale Heilighaltung bestimmter griechischer und römischer Gebräuche konnte mit diesen Vergleichungen nicht wohl bestehen.

So sehen wir jenen abentheuerlichen Cultus-Luxus sich im römischen Reiche verbreiten. Jede fremde Zauberei und jeder fremde Götterdienst mit seiner symbolischen Lehre findet Eingang. Neben den alten Tempeln und den Bachanalien findet der heilende Dienst des Serapis, der wollüstige der Isis seine Heiligthümer, der Mythradienst, der jüdische, der christliche und so mancher andere breiten sich aus.

Dann besteht der christliche den härtesten Kampf mit allen andern zusammen, bis er nach dreihundert Jahren im Reiche Constantin's als Hof- und Staatsreligion siegt.

Das Gemeng der verschiedenartigen Cultusarten mußte wohl das Ceremonienwesen immer mehr gering schätzen und die Gebräuche selbst immer geistloser werden lassen, so daß auch von dieser Seite der einfachsten und reinsten Lehre der Sieg bereitet wurde. Zugleich aber begünstigte die Erschlaffung des Geistes durch die Sittenlosigkeit in Rom eine Hingebung an jede Furcht, jeden schwärmerischen Traum und jeden Aberglauben, der ein Geheimniß vorschützte. Daher sehen wir im religiösen Leben eine schwächliche schmachtende Sehnsucht aus diesem Erdenleben heraus und ängstliche Phantasien um die Sündenvergebung herrschend werden.

4) Von Anfang an trat die Philosophie in den Streit mit der Mythologie und dem Volksglauben. Pythagoras, Xenophanes, Anaxagoras, Demokritos, die Sophisten, Sokrates, Platon, Aristoteles, die Kyrenaiker, Epikuros stehen in verschiedener Weise der mythischen Dichtung und dem Aberglauben entgegen. Aber so heftig auch einzelne von den Priestern verfolgt wurden, griffen doch die mit dem Volksglauben in Streit kommenden nicht eigentlich die Religion, nemlich den Cultus

und die geweihten Gebräuche an, sondern nur die Lehre. Mancher von diesen verachtete vielleicht den Opferdienst, aber fast alle vertheidigten Divination und Mantik und keiner verlangte eine neue Religion, denn die Ethik der Griechen war ohne positive Religion. Die Stoiker allein hielten es selbst in Rücksicht der Religionslehre anders, sie vertheidigten bestimmter die herkömmliche Mythologie selbst wieder mit dem Philosophem und von nun an begiebt sich die Philosophie recht eigentlich in den Dienst der Mythologie. Aber zugleich entsteht der Streit um die neue Religion, um die rechte Cultusart, und das Christenthum fordert die Vernichtung des ganzen abergläubischen Cultus. So stand der Streit der Christen gegen die Neoplatoniker.

Bisher hatten wir es bei allen Philosophemen mit einer äußeren Weltanschauung der heidnischen Theologie zu thun. Der Himmel ist göttlich; das Ganze der Lehre vom Kosmos des kugelförmigen Weltalls ist eine religiös bedeutsame Lehre von der Herrschaft des Lichtes, des Feuers. So steht es eigentlich bei allen, wenn schon in verschiedener Weise, bei Philolaos, Parmenides, Herakleitos, Empedokles, Platon, Aristoteles, den Stoikern, ja sogar Demokritos und Epikuros. Und wenn auch viele, wie Platon und Aristoteles, den Gedanken höher zum selbstständig-geistigen erheben, so bleibt die Weltansicht doch wesentlich an diese Physik gebunden, wie ja selbst Platon in den Gesetzen die Gottesverehrung an Sternendienst knüpfen will. Nur die Mythologie hat den Anthropomorphismus der Götter; die Philosophen sagen: Götter sind Kugeln.

Dieser Unterschied hat uns eigentlich dem Heidnischen das Christliche entgegengesetzt, in unserer Erb-

schaft von den Juden. Heiden, Gojim, sind Völker, das Ebräische für das griechische Barbaren. Nun schied sich die mosaische Ordnung der Levitischen Lehre von allen andern durch das „du sollst dir kein Bild machen". Daher blieb die ebräische Theologie immer rein politisch in ihrem Mythus, die Priester herrschten im Namen des Jehovah, ihres alleinigen Gottes, des Herrn der Welt, des Regenten seines Volkes. Alle Gojim aber hatten damals physikalische Mythologien, selbst die Parsen, die auch keine Götterbilder hatten.

Unter den von uns schon betrachteten Schulphilosophien der Griechen war die stoische jetzt die vorherrschende, deren Vorstellungsarten gewiß am weitesten im Volke und unter den Gelehrten verbreitet waren, denen in der guten Zeit des Imperatorenreiches die Beherrscher ganz ergeben waren. Die Stoiker waren auch die einzigen, welche dem Volksglauben schmeichelten, aber ihre Lehre konnte doch eigentlich nie der Volksreligion dienen. Läßt man aus der stoischen Lehre die Physik fallen, welche doch eigentlich nur eine beschwerliche Zugabe ihrer Religionsphilosophie war und für ihre lebendigen Lehren der praktischen Philosophie von geringer Bedeutung, so bleibt unter dem herrschenden Glauben an die Vorsehung und der Ergebenheit in Gottes Willen eine sittlich-religiöse Lehre eigentlich unabhängig von aller heidnischen Mythologie, so wie sie denn auch in der That die Unterlage der ganzen praktischen und religiösen Philosophie geworden ist, welche sich bei den christlichen Kirchenlehrern in allen von den positiven Glaubenslehren unabhängigen Theilen entwickelte. Aber der Volksreligion konnte diese stoische Lehre doch nicht dienen, denn mit all ihrem Aberglauben an Divination und Mantik hatte sie doch kein religiöses Jenseits, keine Aussicht auf Lohn und Strafe, also

eigentlich keine Bedeutung der Reinigungsgebräuche, da sie die Sterblichkeit der Seele lehrten. Hier mußte die neue Lehre sich selbst neu gestalten.

So wurde in der speculativen Auffassung der philosophischen Wahrheit die Dämonenlehre bestimmter festgehalten, in der Schule aber die unmittelbare höhere Ueberzeugung als ekstatische höhere Anschauung des Göttlichen gefaßt, indem man pythagoreische und platonische Ansichten epistematisch umstellte und Platons Symbolik mit in die systematische Lehre zog.

Unter diesen veränderten Verhältnissen sehen wir nun sich gestalten die Lehren der griechisch philosophirenden Juden, der Christen, der Gnostiker, Neopythagoreer, Neoplatoniker und wol auch der Kabbala.

Wir haben daher von hier aus die Erzählung nach zwei Richtungen fortzusetzen, einmal so wie sich die Lehre in den griechischen Philosophenschulen weiter entwickelt und zweitens demgemäß, wie sich die Geschichte der Philosophie geführt von der ersten christlichen Lehre entfaltet. Ich will zuerst dem ersten in allen seinen Verzweigungen nachgehen und dann von dem philosophischen in der christlichen Lehre sprechen.

§. 103.

Im Uebergang der Philosophie aus den griechischen Schulen in den Dienst der christlichen Lehren sehen wir also bestimmt die griechischen Lehren mit anderen in Verbindung und Streit gerathen. Daher wollen wir zuerst einen Rückblick nehmen auf die Entwickelung der philosophischen Gedanken in Griechenland, um zu sehen, in wie weit wir diese Entwickelung in sich selbst genügend und von früherer Ueberlieferung unabhängig finden.

Dabei sehen wir nun erstens die Entwickelung der Dialektik ganz einheimisch griechisch gelingen. Von der mythologisch kosmischen Weltanschauung des Hesiodos entwickelt sich der wissenschaftlich werdende Gedanke zur poetischen Auffassung der einfachsten physischen Gedankenverbindungen, nach und nach werden in diese Dichtung mathematische und metaphysische Begriffe eingetragen und mit den letztern zur eigentlich dialektischen Entwickelung des Denkens hinübergeführt durch Zenon und Melissos zu den Sophisten, zur Logik des Sokrates, der vollendetern des Platon, der ausgebildeten des Aristoteles, welche bald die Herrschaft behauptet und allen occidentalischen Sprachen, soweit ihre Ausbildung Werk der Gelehrten bleibt, ihre Form aufdrückt.

Das zweite ist die wissenschaftliche Auffassung der Lebensansichten, der Ethik. Auch hier sehen wir einer ganz einheimischen Entwickelung der Gedanken zu. Die griechische Ethik gestaltet sich frei zu der Lebensansicht der Seelenstärke und Selbstbeherrschung verbunden mit der untergeordneten Lehre von der Freundschaft, sie wird fest wissenschaftlich durch die Lehre vom höchsten Gut und von den vier Grundformen der Tugend. Dabei wird die sinnliche Unvollkommenheit der Menschen anerkannt und auch von vielen Philosophen nach den Mythen von der Seelenwanderung festgehalten, aber die Reinigungsgebräuche und Sühnopfer des Cultus haben hier auf die Philosophen keinen Einfluß, die Lehre von der sittlichen Ohnmacht des Menschengeistes und von einer dämonischen Nachhülfe zur Besserung kommt nicht in Anklang, sondern dem selbstständigen Geiste ist aufgegeben, sich selbst zu helfen. Die Tugend der Frömmigkeit (εὐσέβεια) ist anerkannt als eine Tugend der Seelenruhe und Ergebung in den höheren göttlichen Willen, aber die ὁσιότης, die

Heilighaltung der geweihten Gebräuche wird von den Denkern zu Athen nur dem positiven Rechte nach gesetzlicher Verordnung zugewiesen.

Dies wird in der christlichen Lehre wesentlich anders. Die christliche Ethik ist der Lehre nach keine Ethik der Seelenstärke, sondern des Wohlwollens und der Theilnahme, dabei sind in der Ueberlieferung aus levitischer Belehrung ihre Vorschriften in der Form positiver Gesetze, aber als Gottes Gebote, festgehalten und daher an die Anforderungen des unverbrüchlichen Gehorsams und der dem entsprechenden Heilighaltung gebunden, wodurch hier eine Entwickelung der Lehre in der Form der Pflichtenlehre unter der Idee der Gleichheit aller Menschen vor Gott vorbereitet wurde.

Die griechische Ethik läßt nach Platon und Aristoteles eine Unterscheidung der höheren und niederen Tugend zu. Die höhere gehört bei Platon dem Philosophos, welcher der *θεῖα θεωρία* theilhaft worden ist, so daß alle Tugend hier durch die Weisheit beherrscht wird, während die niedere nur Tapferkeit, Mäßigung und Gerechtigkeit zeigt ohne die vollendete Herrschaft der Weisheit.

Die höhere kann bei Aristoteles nicht nur in der Erhebung der *ἀρετὴ κυρία* über die *φυσικὴ* gefunden werden, sondern auch im Gegensatz der vollendeten Tugend des *φιλοφίλος* und *φιλαγαθὸς* gegen die noch kämpfende Gewalt der *ἐγκράτεια* und *καρτερία*.

So tritt ein Unterschied der höheren vollendeten siegenden Tugend gegen die kämpfende dem positiv religiösen Unterschied der Glaubenstugend der Entsündigung und Erlösung und der untergeordneten menschlichen des Rechtthuns an die Seite, und die Verwechselung dieser beiden Unterscheidungen bringt große Schwierigkeiten in die weitere Entwickelung der philosophischen Ethik.

Die Entwickelung der Wissenschaft in Dialektik und Ethik erscheint also als eine bei den Griechen einheimische. Anders steht es aber mit der kosmophysischen Ausführung der Weltansicht. Mögen dem Dichter Götter als Naturgewalten oder was sonst erscheinen, er muß sie doch immer erst personificiren, Götter sind dem Dichter immer in Nachbildung des Menschengeistes ersonnen, höhere Geister. Aber die erste Philosophie ist in die Anschauung der Raumwelt verloren, ihr sind die Naturgewalten das mächtigste, höchste und erste. So wird sich in der ersten Wissenschaft die Vorstellung vom Göttlichen von der natürlichen Dichtung losreißen. Ordnung, Licht und Leben erscheinen als ein Gewordenes der jüngern Zeit, philosophirend setzt man die Naturgewalten in unbestimmterer Vorstellung als das ältere diesem voraus und denkt dann die Anfänge in den Naturumwandlungen wie Götter, endlich als Gott. So bekommt im Anfange die Wissenschaft unförmlichere Vorstellungen von dem Göttlichen als die Mythologie, als die Dichtung. Indessen in der Entwickelung der Gedanken kommt sie allmählich der Dichtung nach, sie nimmt ihre Naturgewalten als lebendig, die Welt als seelenerfüllt, als durch eine Weltseele belebt. Die philosophische und die mythologische Vorstellungsart vereinigen sich darin, Götter sind Thiere (ζῶα), nemlich Geister, welche die Naturgewalten oder die Welt beleben. Endlich aber erhebt sich die Philosophie über die Mythologie, indem sie den Geist über die Körperwelt erhebt. Die Götter der Mythologie sind inwohnende Seelen, die einen Körper haben, bis zur Weltseele; die Philosophie des Anaxagoras erhebt den Geist über die Welt zum unkörperlichen, außerweltlichen, weltordnenden Wesen.

Vergleichen wir nun hiermit die Geschichte der griechischen Philosophie, so sehen wir den Begriffen nach sie sich ganz aus sich selbst entwickeln im Hervortreten der ionischen Lehren aus der kosmophysischen Mythologie und der Fortbildung zu Anaxagoras und Platon, aber der Weltanschauung nach steht daneben die Weltkugel als das große Haus der Götter. Oben der Himmel der Fixsterne, darunter die sieben Sphären der Planeten, unten, in der Mitte der Kugel, die Erde. Von oben herab herrscht das Göttliche, jeder Stern hat einen Gott zur Seele und die höheren herrschen über die niederen.

Woher nun dieses Weltgemälde?

Man könnte hier auch meinen, es sei einheimisch bei den Griechen gebildet, denn die Jonier und die ersten Eleaten haben ganz unvollkommne Vorstellungen davon, Herakleitos und Xenophanes scheinen die Gestirne nur wie höhere Wolkengebilde zu betrachten, nach und nach wird bei den Pythagoreern und Platon die Vorstellung bestimmter und bei Aristoteles ganz ausgezeichnet. Allein genauer zugesehen, fehlt uns doch die Geschichte der Ausbildung dieser Lehre gar zu sehr.

Die Umlaufszeiten der Planeten müssen denen doch ungefähr bekannt gewesen sein, welche die Ordnung ihrer Entfernungen richtig ermaßen, und dies wird doch schon bei der Sphärenharmonie des Pythagoras, überhaupt bei der Anordnung, welche Ptolemaios die älteste nennt, vorausgesetzt. Auch gehört eine wissenschaftliche Vererbung der Beobachtungen durch lange Zeit dazu, um dieses durch Beobachtung ohne Meßinstrumente zu bestimmen, und davon müßte doch wohl etwas in der Geschichte der Philosophie zu bemerken sein. Hierzu kommt mir noch zweierlei. Woher kommt erstens dem griechischen Volke die Verehrung der Gestirne und woher zwei-

tens den griechischen Philosophen? Die Götter des Homeros wohnen auf dem Olympos und nicht über den Sternen und in Hesiodos Theogonie spielen ebenfalls die Sterne keine Rolle, und doch nimmt es das Volk zu Athen so sehr übel, wenn ein Philosoph nur zu leugnen scheint, daß die Sterne göttliche Wesen seien. Eben so bei den Philosophen. Selbst diejenigen, die die geringfügigsten mechanischen Erklärungen der Kosmogenie geben, wie Anaximandros, sollen die Sterne für göttliche Wesen erklärt haben und nach und nach verlieben sich die Philosophen selbst in den Sternendienst. Indessen noch so wie Platon in den Gesetzen diesen astronomischen Cultus ordnet, gehört er nicht eigentlich dem Sphärenhimmel, sondern nur dem Gotte Helios und dem zwölftheiligen Sonnenlauf in ägyptischer Weise.

Die genauere Lehre von den Sternen und den einzelnen Planeten als Göttern scheint mir daher eine fremdhergebrachte pythagoreische Ueberlieferung, womit ich die Verehrung des priesterlichen nur betrachtenden Lebens (βίος θεωρητικὸς) in der Ueberordnung über das Staatsleben in Verbindung denken möchte. Ist dies richtig, so weist die Lehre nicht eigentlich nach Aegypten, denn die ägyptische Kalenderreligion ist Sonnendienst, sondern nach Chaldäa und den Sabäern zurück. Scheik Mohammed Fani spricht im Dabistan von einem uralten Cultus der Suppasier oder Jezdianen, deren Heiligthümer er in das Mutterland der Semitischen Sprache nach dem westlichen Arabien vorzüglich legt, und deren Feueranbetung ganz nach den Sphären der Weltkugel, nach dem Fixsternhimmel und der Verehrung der einzelnen Planeten geordnet gewesen sein soll. Um dieses Bild vereinigt sich nun ungemein vieles von dem, was im folgenden zur Sprache kommt. Indessen bleibt es ungemein

schwer, hier altes und neues zu scheiden. Gehört doch den Arabern in der Zeit gerade vor Mahomed auch ein solcher Sterndienst, in dem den einzelnen Planeten jedem eigne Bildsäulen in besonderen Tempeln errichtet wurden, und es ist sehr ungewiß, ob Scheik Muhammed Fani etwas älteres als dieses gekannt hat. Es bleibt also nur die unbestimmte Vermuthung, daß die Griechen die erste Kenntniß des Planetensystems wol irgend fremdher empfangen haben mögen. Aller Sterndienst als Feueranbetung scheint in enger Verbindung zu stehen mit der Licht und Feueranbetung der Parsen, mit dem Mythus des Sivadienstes, mit der Lehre der Dschaina in Indien und hat seine nahe Beziehung auf die Fabel der Ormuzd- und der Indralehre. Doch geht keine asiatische Mythologie, die uns bekannt geblieben ist, dabei wie die Griechen von einer klaren äußeren Weltanschauung aus.

China und Indien haben ethisch gemeinschaftlich das Ideal der Besänftigung aller Begierden zur Seelenruhe. Dies bleibt des Konfutse klare Lehre, in Indien wird sie aber verflochten in das bunte Bilderspiel der Mythologie, so daß hier dem Menschen erst Kasteiung und Sühne Mittel zur Erlangung der göttlichen Ruhe werden.

Indisch ist die Weltentstehung Entfaltung Gottes aus sich selbst oder aus seiner ursprünglichen Ruhe; magisch und levitisch ist Gott durch sein schaffendes Wort der Weltordner und Erzeuger. Hier steht Platon's Eikasie im Timaios der magischen und levitischen Dichtung besonders der letzteren sehr nahe.

§. 109.

Wir hatten schon wiederholt zu bemerken, daß die erste epistematische Entwickelung der Philosophie aus der

epagogischen Gedankenbewegung von der Grundforderung einer unmittelbaren höheren ewigen Wahrheit ausgehen mußte, und daß dieser Forderung unter den alten Philosophemen nur die des Platon und Pythagoras entsprachen. Daher sind die neuen Lehren hier nur neopythagoreisch und neoplatonisch. Aber das neopythagoreische ist für uns von keiner Bedeutung, indem hier die Entwickelung nur in immer willkührlichern Spielen mit der geheimnißvollen Bedeutung der Zahlen besteht. So ist das folgende nur Geschichte des Neoplatonismus.

Wir müssen aber dafür vorläufig dreierlei beachten, erstens den Eklekticismus, zweitens die Verbindung des Aristoteles mit dem Platon, drittens den Orientalismus.

1) Eklekticismus. Es versteht sich aus der Natur der Sache, daß mit der Zeit nur wenige der scharf gezeichneten einseitigen Richtung eines bestimmten Lehrers folgen mochten. So blieben wohl die Schüler des Epikuros geschlossen stehen, einige blieben Platoniker, andere Peripatetiker, aber die meisten mußten weiter umsehend aus der Vergleichung mehrerer sich ihre Ansicht bilden. Dahin hatte vorzüglich die herrschende Stoa durch sich selbst geführt, indem sie in ihrer jüngeren Entwickelung selbst allen großen Denkern Gehör geben wollte. Nach Beendigung ihres Streites mit der Akademie war die stoische Lehre die allgemein verbreitetste, aber eben nicht streng in der einseitigen Richtung des Zenon oder Chrysippos. So hat denn endlich Potamon von Alexandria dieses Zusammenwählen der gefälligsten Meinungen mehrerer nach der Angabe des Diogenes Laertios *) zur Maxi-

*) Diog. L. Prooem. 21.

Maxime einer eigenen eklektischen Schule gemacht, die jedoch als solche wol wenig Anhänger fand. Diogenes scheint diesen Potamon als seinen Zeitgenossen anzuführen, Suidas nennt aber in ähnlicher Weise einen Potamon, der schon zur Zeit des Augustus gelebt haben soll. Der Geist des Eklekticismus in den Philosophemen jener Zeit gehört aber nicht eben einer bestimmten Schule, sondern natürlich allen denen, welche nicht eigentlich selbstdenkend philosophirten, sondern nur fremde Meinungen aufnahmen und besonders, wie die jüdischen Neoplatoniker, positive Religionsvorstellungen durch fremde Philosophie deuteten.

2) In festeren Beziehungen werden vorzüglich die Lehren des Platon einerseits mit denen des Pythagoras andrerseits mit denen des Aristoteles verbunden. Das erste führte schon Platon selbst durch den Timaios und Philebos herbei. Nachher wurde es von manchem schon seit Xenokrates bestimmter gefaßt, besonders später unter den Neoplatonikern. Indessen betrifft dies auch eigentlich nur die Zahlensymbolik, ohne sonst in das Philosophem einzugreifen.

Hingegen das wichtigste wird die Verbindung des Aristoteles mit dem Platon, sobald die schriftliche Belehrung das entschiedene Uebergewicht über die mündliche bekam. Sie wird das charakteristische der eigentlichen neoplatonischen Schule. Des Platon zerstreute und so oft symbolische Darstellung eignete sich schwieriger, um für sich im System epistematisch umgestellt zu werden. Da kam die scharfe und durchgeführte Dialektik des Aristoteles im logischen sowohl als im metaphysischen Sprachgebrauch zu Hülfe und so stellt Plotinos des Platon epagogische Lehre vollkommen epistematisch um ganz für Platons Weltansicht und doch mit des Aristoteles

dialektischem Sprachgebrauch, sowie mit der aristotelischen Anschauung der Weltkugel, und Plotinos Schüler folgten ihm darin.

3) Orientalismus. Die erste epistematische Anforderung an eine unmittelbare höhere Wahrheit konnte nicht wohl anders als unter dem Bilde einer höheren inneren Anschauung gefaßt werden. Damit greift dieses Philosophem ganz wieder nach den ersten mythologischen Vorstellungsarten zurück. Was die vernünftelnde Phantasie zur Gruppirung des Weltgemäldes ersonnen hatte, ergreift jetzt wieder die phantasirende Vernunft mit dem Bestreben, es zu einem System zu gestalten.

So sehen wir hier Platons göttliches Schauen der Idee des Guten, die θεία θεωρία zur Lehre von der Entzückung sich umbilden und das Philosophem sich ganz in das Innere der positiven Religionsansichten vertiefen, mit dem Bestreben, diese zu philosophischen Allegorien auszudeuten und noch mehr die philosophische Wahrheit in ihnen offenbart zu erkennen.

Nun bot sich aber da der vielgestaltige Traum so vieler positiver Religionsansichten zur Vergleichung und darunter manche geheimnißvoll aus dem Morgenlande herübergebrachte Mythologie. Daher vereinigen sich orientalische Vorstellungsarten mit den systematisch umgestellten platonischen, nicht indem orientalische Philosophie der griechischen untergeschoben wird, sondern nur indem man der griechischen Lehre orientalische Bilder leiht und die Philosophie in den Dienst positiver Religionslehren zieht.

Die Vergleichung mit der verwirrten Menge so verschiedener Mythen, (sowie schon Numenios bei Eusebios *) die Zeugnisse des Platon nicht nur auf die Leh-

*) Praep. ev. l. 9. c. 7.

ren des Pythagoras zurückführt und ihnen verknüpft, sondern sie auch in ihren vollständigen Gründen mit dem übereinstimmend findet, was Brachmanen, Juden, Magier und Aegyptier festgestellt haben,) mußte dann die Weltansicht trüben; die klare Weltanschauung der Griechen geht immer mehr verloren, aller Aberglaube drängt sich immer tiefer in die Philosophie ein, und verwandelt die Weltanschauung immer mehr in jenen Gespenster- und Geisterkram, der uns bis auf die neuesten Zeiten verfolgt.

Aus diesen Elementen haben alle neuen Philosopheme jener Zeit, neoplatonische, kabbalistische, gnostische, einen gemeinschaftlichen Grundcharakter. Wir müssen zusehen, wie sich über diesem die verschiedenen Entwickelungen gegeben haben und wollen mit der Geschichte der epistematischen Umbildung der platonischen Lehren den Anfang machen.

§. 110.

Ueberblicken wir von unserm jetzigen Standpunct die ganze folgende Geschichte der Philosophie, so erscheint eine große Mannichfaltigkeit verschiedener Darstellungen der Lehren, bei genauerer Vergleichung zeigt sich aber im Großen ein sehr einfacher Fortgang der Gedankenentwickelung, Neoplatonismus, Scholasticismus, neue Philosophie. Haben wir dabei den Eingang in den Neoplatonismus einmal erhalten, so zeigt sich der Fortgang geschichtlich ziemlich klar, aber wo und wie hat sich dieser Neoplatonismus selbst in seiner Verbindung mit den Emanationslehren zuerst ausgebildet? In Platons Schule sehen wir bis zu Xenokrates den Anfang dieser Ausbildung, dann verschwindet sie dort; in den ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung klingt sie aber bei den Platonikern wieder an, in den Schriften des Juden Philon von Alexandria wird sie schon sehr ausgebildet zur Deutung der levitischen

Lehre angewendet. Ist nun diese Lehre hier aus griechischen Gedanken entwickelt, oder hat sich eine sonst schon vorhandene orientalische Lehre der Emanationen mit dem griechischen verbunden? Ich meine, der ganze philosophische Geist in diesen Lehren mitsammt der Emanation ist die natürliche Folge von der epistematischen Umstellung der platonischen Ideenlehre.

Die griechische Philosophie hat sich aus Volksmeinungen und Volksmythologie entwickelt, aber in der ersten Auffassung der physischen und ethischen Abstractionen so klar, daß man diese Geschichte der Philosophie leicht unabhängig von der Geschichte der Mythologie und der Geschichte des Aberglaubens erzählen kann. Aber das so eben ausgesprochene Gesetz, was die vernünftelnde Phantasie ersonnen, das faßt die phantasirende Vernunft wieder auf, macht hier die Entscheidung schwieriger. Platon hat seine Bilder, namentlich die im Timaios, doch nicht alle selbst erfunden, sondern großentheils aus früherer Lehre, besonders pythagoreischer aufgenommen und nur umgebildet. Sind da nicht vielleicht aus diesen früheren Vorstellungsarten unabhängig von griechischer Philosophie, namentlich von Platon mancherlei asiatische Lehren, besonders Emanationslehren hervorgegangen, die sich hier nur mit dem griechischen verbinden? Diese Frage verneine ich in Beziehung auf alles, was irgend den philosophischen Geist in diesen Lehren betrifft, weil sich alles gar zu folgerecht aus der Umstellung des platonischen ergiebt und keine geschichtlich sichere Quelle auf einen anderen Ursprung dieser Lehren hinweist.

Ueberschlagen wir dafür einmal für uns, was die systematische Umstellung der platonischen Lehre, wenn man die bildlichen Darstellungen mit in das System verflicht, wohl ergeben werde.

Die nur denkbare urbildliche Welt der Idee des Guten zieht sich ins unerreichbare zurück und giebt so den κόσμος νοητός. So kommen wir für die abbildliche Welt ganz auf die Physik des Timaios. Aber die Verbindung der urbildlichen Welt mit der abbildlichen ist eigentlich in der Läuterung und Sühne durch die Seelenwanderung gegeben, deren Bild im Grunde die ganze Weltansicht des Timaios ist. So hebt sich gleich der Gedanke hervor, die Materie ist das Nichtseiende (μὴ ὄν) und darin das Princip des Bösen. Die erschaffene Welt ist die Abbüßung der Sünde. Somit geht bei dieser epistematischen Umstellung des Platonischen Philosophems, eben wie bei Aristoteles, der große alte Gedanke verloren, welcher φαινόμενον und ὄντως ὂν subjectiv unterscheidet nach menschlicher Vorstellungsweise im Gegensatz gegen das wahre Wesen der Dinge. Hier wird nemlich nur in derselben Welt objectiv ein oberer Kreis des κόσμος νοητὸς, der reinen Geisterwelt, den untern Kreisen der Körperwelt als dem κόσμος αἰσθητος übergeordnet. Platons große Ansicht wird herabgezogen zu einem willkührlichen Spiel physischer Hypothesen und mythologischer Metaphysik, welche die Ordnungen der Geisterwelt träumt. Und in der epistematischen Umstellung der Abstraction stellt sich für diese Phantasien zunächst das logische Bild des Fortschritts vom Einzelnen sinnlich erkennbaren zum allgemeinen Begriff. Die Erhebung vom körperlichen zum immer reiner geistigen wird gefaßt als der Fortschritt der Abstraction vom besondern zum allgemeinen. Die geistige Wesenheit wird den Begriffen gleich gestellt, und das Urbild in der Idee ist das abstracteste. Das Sein und das Eine (τὸ ὄν, τὸ ἓν) werden die geistigen Principien aller Dinge. Das Räthsel der Wesenheit des Allgemeinen oder der platonischen Ideenlehre wird so auf die einfachste Weise gelöst in der

mythischen Auffassung, daß die allgemeinen Begriffe die Geister sind. Dies wird das einfachste eigenthümliche der neoplatonischen Weltansicht.

Die abbildliche Welt ist nun im Timaios nur in pythagoreischen Bildern beschrieben, hypostasiren wir aber für das System, so ist die Weltseele der sichtbare eine eingeborne selige Gott (θεὸς μονογενὴς εὐδαίμων) gebildet aus dem Gleichen (ταὐτὸν) die ewige Wahrheit schauenden (der φρόνησις des Philebos) dem Anderen (θατέρον) ungeordneten, mit schwankender Meinung behafteten (den Lebensreizen (ἡδονή) des Philebos), und der Verbindung dieser beiden (dem Guten (ἀγαθὸν) des Philebos). Diese Weltseele aber hat in sich die Sternengötter des reinen Lichtes (θεοὺς) die Untergötter des Hesiodos und Homeros (δαίμων) und dann die Menschenseelen, im Laufe der Seelenwanderung durch Thiergestalten, Fischgestalten und Vogelgestalten wandernd.

Ist dies nun nicht die Grundgestalt der Zeichnung aller neoplatonischen und gnostischen Weltbilder?

Wir sahen schon den Xenokrates diese Umstellung der platonischen Lehre beginnen, besonders mit der bestimmteren Vielgestaltigkeit in der Idee der Gottheit; dann kam die skeptische Richtung der Akademie dazwischen und unterbrach in dieser Schule diesen Gedankengang. Aber die genauere Fortbildung der platonischen Lehre mußte darauf zurückführen. So sehen wir es auch seit dem Anfange unserer Zeitrechnung bei jüngeren Platonikern, fest gestaltet sich aber dieses Philosophem zum neoplatonischen in den Schulen zu Alexandria.

Plutarchos aus Chäronea (geboren im Jahre 50, gestorben um 120 nach Chr.) leitet zum Beispiel in der Schrift über die Erzeugung der Weltseele nach dem Timaios aus dem eben angeführten zwei Weltseelen ab, nemlich

eine nur sinnlich vorstellende und eine nur denkende *), deren erste der Grund des Bösen in der Welt sei.

Aber alle dieses erscheint, wo es eigenthümlich wird, allzusehr mit dem Aberglauben der Zeit bemengt. In Rücksicht auf diese verworrene Art über philosophische Dinge zu sprechen, braucht man nur den Plutarchos selbst in dieser Schrift von der Weltseele oder in denen von Isis und Osiris, vom *EI* zu Delphi oder auch vom Verfall der Orakel zu vergleichen. Das Uebermaaß dieser Schwärmereien kann man aber unter vielem in des Philostratos Leben des Apollonios von Tyana finden.

Selten treffen wir in dieser Zeit Männer, welche wie Lukianos, Sextos Empeirikos, Longinos dem hellen Gedanken eines Cicero oder Seneca frei von Vorurtheil und Aberglauben treu bleiben. Die meisten verlieren sich in abergläubische Phantasien und aus diesen haben wir zunächst die Fortbildung des philosophischen Geistes herauszusuchen, so wie die epistematisch umgestellte platonische Abstraction der Träger schwärmerischer Weltansichten wird.

Diese ganze Geistesstimmung war nicht gemacht für die Fortbildung des freien und klaren Gedanken. Von Sextos haben wir schon gesprochen, sonst ist für unsern Zweck unter den freier denkenden dieser ganzen Zeit nur der berühmte Arzt Claudius Galenus (geboren um 131 nach Christus) zu nennen. Galenus förderte ungemein die Kenntniß der Anatomie und Physiologie und hielt sich in seiner ganzen Lehre nahe an der Erfahrung. Er entdeckte den Ursprung der Nerven im Gehirn und erkannte ihre Bedeutung für Empfindung und willkührliche

*) De procr. animae ex Timaeo. ed. Francof. p. 1014. 1024.

Bewegung. Dies führte ihn denn auch dazu, die altherkömmliche Lehre von den Lebenshauchen, wie wir sie bei Demokritos, Aristoteles, den Epikuräern und Stoikern fanden, eigenthümlich auszubilden. Er läßt einen feinen Seelenhauch (πνεῦμα ψυχικὸν) aus der Luft abgesondert werden als den Vermittler des wechselseitigen Einflusses zwischen Seele und Körper und unterscheidet diesen noch von dem eigentlichen Lebenshauche (πνεῦμα ζωϊκὸν), welcher seinen Sitz im Gehirn haben soll. Diese Lehre von den verschiedenen Arten des Pneuma hat dann vorzüglich durch Galenus so lange fort einen Einfluß auf die ganzen Ansichten der Psychologie und somit Bedeutung in der Geschichte der Philosophie behauptet.

Der Neoplatonismus selbst bildet sich rein griechisch erst im dritten Jahrhundert nach Christus aus in der Schule des Ammonios Sakkas durch den Plotinos, aber schon früher erscheint er scharf gefaßt bei jenen alexandrinischen Juden, welche die mosaische Lehre durch griechische Philosophie deuteten und unter denen Philon von Alexandria der Meister ist. So müssen wir hier zuerst den Lehren des jüdischen Neoplatonismus folgen.

Erstes Kapitel.

Jüdischer Neoplatonismus.

§. 111.

Wir sahen, wie die epistematische Ausbildung der Philosophie in griechischer Lehre sich wegen der unmittelbaren Anerkennung einer ewig nothwendigen Wahrheit besonders an die Lehren des Platon anschließen, zugleich aber sich mit dem Ernst der religiösen Ueberzeugung in den po-

sitiven Religionen verbinden mußte. Diese geheime Verbindung der Gedanken hatte aber schon Platons eigene Lehre diesem inneren Ernste der religiösen Ueberzeugung näher verbunden, als irgend eine der andern Philosophen. Er hatte ja die Lehre von der selbstverschuldeten sittlichen Verkehrtheit des Menschen, dem Bedürfnisse der Reinigung und Läuterung der menschlichen Seele und von der ewigen Belohnung und Bestrafung, sich an die Mythen der positiven Religion anschließend, doch philosophisch in ihrer reinen sittlichen Bedeutung gefaßt *). Als daher, wol schon seit dem zweiten Jahrhundert vor dem Anfang unserer Zeitrechnung gelehrte Juden ihre mosaischen Lehren genauer mit den griechischen zu vergleichen anfingen, mußte sich ihnen diese Gedankenverwandtschaft mit dem platonischen in mancher Weise zeigen, so daß viele unter ihnen von der Göttlichkeit der mosaischen Lehre überzeugt, wie Numenios es später ausspricht, den Platon schlechthin zu einem *Μωσῆς ἀττικίζων* machen wollten **).

Demgemäß müssen wir hier zuerst einen Blick auf die mosaische Lehre werfen.

1. Die mosaische Lehre.

§. 112.

Unter allen alten positiven Religionslehren ist die levitische die besonnenste. Die Gesetzgebung ist hierarchisch und theokratisch, Gott ist der König seines Volkes; dabei

*) Wie dieses platonische Ideen der christlichen Lehre oft so nahe brachte ist in Ackermanns Schrift: das Christliche im Plato und in der platonischen Philosophie gleich geistreich, gemüthlich und gelehrt nachgewiesen.

**) Euseb. praep. evang. l. 9. c. 6.

ist die bürgerliche Verfassung außer dem Priesterstamm ohne Kastenzwang und der Cultus ungeachtet der Last von Reinigungsgebräuchen und Opfern ohne allen dämonischen Aberglauben, daher sind die Liturgien besonders einfacher und geschmackvoller. Durch das Weglassen der Geisterlehre sind die friedlichen Mythen ganz geschichtlich geworden zu den Familiengeschichten der Urahnen des jüdischen Volkes, eingefaßt in eine zeitlich anfangende Weltgeschichte besonders von der Verbreitung des Menschengeschlechtes durch Westasien, Aegypten und an das mittelländische Meer.

Sehr fest steht dabei der Glaube an heilige geschichtliche Ueberlieferung, an weissagende Propheten und Verheißungen Gottes durch diese für die zukünftige Geschichte.

Man sagt wol richtig, daß in der alten ebräischen Literatur keine philosophische Schrift ist, aber doch waltet eine höchst wichtige philosophische Welt- und Lebensansicht darin. Nicht nur der strenge Monotheismus, sondern noch mehr die strenge consequente nur politisch-geistige Ansicht von Gott, die strenge Verbannung aller physikalischen Mythen nebst der Ausschließung jeder eigenen Dämonenlehre ist hier zu bewundern. Gott schuf durch sein Wort die Welt und den Menschen zu seinem Ebenbilde, wird hier ohne alle falsche Naturphilosophie im Anfangsgedicht der Genesis gelehrt.

Dabei ist die Moral eine Moral der Gottesfurcht und abgesehen von den eingemengten Reinigungsgebräuchen und der Scheidung der Heiden vom Volke Gottes eine einfache Moral der Nächstenliebe und in den jüngeren Schriften mit vieler Lebensklugheit fortgebildet.

Aber die Consequenz, mit der alle physikalische Mythologie abgehalten ist, nahm auch alle Bilder weg, unter denen anderwärts die Idee der Unsterblichkeit der Seele

ihren Einfluß auf den Cultus erhielt. So werden hier im Vertrauen auf Familienanhänglichkeit dem Frommen nur irdische Belohnungen mit seinem Glücke und dem Glücke seiner Nachkommen, dem Gottlosen irdische Strafen angekündigt.

Das Verlangen einer Vergegenwärtigung der Ideen des ewigen Lebens ließ daher später das Volk viele Bilder aus der Magischen Lehre mit aufnehmen, die Stufenfolge reiner Geister in Erzengeln und Engeln, die Vorstellungen vom Teufel als Widersacher und Versucher, die Vorstellungen von bösen Geistern, von denen auch Menschen besessen werden, sowie die Vorstellungen von ewiger Belohnung und Bestrafung. Auf diesem Wege nahmen die Gelehrten zu Jerusalem zum Theil, wie die Pharisäer, die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele auf und verbinden nach und nach die ganze Lehre mit neoplatonischer Philosophie, während in entgegengesetzter Richtung die Sadducäer die Einseitigkeit der alten mosaischen Lehre mit dem auf das Erdenleben beschränkten Blick philosophisch zu vertheidigen suchten.

In einer, was das philosophische betrifft, der hier pharisäisch genannten verwandten Geistesrichtung bewegte sich der Jude Philon, der einige Jahre vor Christus in Alexandria geboren wurde und dessen Lehre wir noch aus seinen eignen Schriften kennen lernen. Seine Lehre ist ganz durchwebt mit Vergleichungen, welche griechische Philosophie und die mosaischen Schriften in Parallele mit einander stellen.

Durch die Lehren dieses Philon und der mit ihm zusammenwirkenden Juden ist in Alexandria die levitische Lehre eng mit der griechischen Philosophie verbunden worden, indem mosaische Lehren nach griechischen philosophischen Ansichten gedeutet, mosaische Erzählungen oft auf

abentheuerliche Weise als Allegorien griechisch-philosophischer Ideen dargestellt werden.

Zur Zeit der Herstellung dieser Gedankenverbindung waren nun die levitischen Vorstellungen schon in vielfacher Weise auch mit denen der magischen Lehre in Verbindung gekommen, wir wollen daher hier auch gleich einen Blick auf diese werfen, besonders auch weil die magischen Lehren neben den mosaischen die einzigen orientalischen sind, welche sich unmittelbar geschichtlich in Gedankenverbindung mit der griechischen Philosophie finden.

2. Die magische Lehre.

§. 113.

Ueber die Lehre der Magier urtheilen wir aus der Uebereinstimmung griechischer Nachrichten mit den heiligen Schriften der Parsen, welche uns Anquetil du Perron aus Indien brachte, so wie sie im Zend-Avesta, im lebendigen Wort des Zoroaster vereinigt sind. Diese Schriften bestehen eigentlich aus Zend-Avesta und Bundehesch. Die des Zend-Avesta sind Vendidad-Sadé, Jescht und Siruze. Nur Vendidad-Sadé ist rein in Zend geschrieben und vielleicht von Serduscht's eigner Anordnung. Er besteht aus Izeschne, Vispered und Vendidad. Davon sind Izeschne und Vispered nur Sammlungen von Liturgien und Gebetsformeln; Vendidad aber das Gesetzbuch des Serdüscht. Jescht und Siruze sind wieder Sammlungen von Gebeten zum Theil in jüngeren Dialekten geschrieben; Bundehesch hingegen ist in Pehlvi geschrieben, ein jüngeres kosmologisches Lehrbuch, ein buntes Gemisch von Mythen enthaltend. Das Ganze dient einem Cultus, welcher einen glänzenden Beleg giebt für des Lucretius Spruch: Furcht hat die Götter er-

zeugt. Der größte Theil der Gebete und Gebräuche gehört dem Kampfe mit bösen Geistern. Vendidad ist das Buch, das die Geister vertreibt.

Die Theile dieser Schriften sind offenbar aus sehr verschiedenen Zeiten. So wie Anquetil du Perron uns das Ganze von den Feueranbetern aus den indischen Gebirgen brachte, mag es wol treu aufbewahrt geblieben sein seit der Zeit, als die Mahomedaner den Cultus der Magier zum letzten Mal in Persien zerstörten. Aber bis dahin bleibt das Geschichtliche dieser Schriften sehr unsicher. Nach griechischen und anderen Nachrichten sehen wir, daß die Grundlehre der Magier von Ormuzd und Ahriman eine sehr alte ist. Serduscht reformirte diese wol einmal etwa siebenhundert Jahr vor dem Anfang unserer Zeitrechnung *). Aber als Ardschir Babekan, Sohn des Sassan, im dritten Jahrhundert unserer Zeitrechnung den Dienst der Magier wieder herstellte, sind die Schriften der Magier erst wieder neu gesammelt worden, und, so wie wir sie lesen, ist alles in neuerer Zeit interpolirt. Die meisten Fabeln in Bundehesch, z. B. die von Kaimorts, dem ersten Menschen (dem Adam Kadmon der Kabbala), von Meschiah und Meschiane, dem ersten Menschenpaar gehören gewiß einer jüngeren Zeit, aber Vendidad-Sadé mag wol dem Serduscht zuzuschreiben sein. Wem gehören dann wol die einfacheren und die wenigen philosophischanklingenden Grundgedanken in dieser Lehre?

Die erste christliche Sage erkennt magische Weise als die ersten an, welche durch ihre Sternkunde die Menschwerdung des Gottessohnes erkannten und so wird wahr-

*) Benfey und Stern, Monatsnamen alter Völker. Gött. gelehrte Anz. 1837. St. 24.

scheinlich, daß die einfachen christlichen Bilder von den letzten Dingen, den magischen Lehren entlehnt seien.

Die magische Weltansicht hat sehr wichtiges mit der mosaischen gemein, darin, daß Gott nur als Geist verehrt wird, der durch sein Wort die Dinge hervorbrachte, und in der ganzen theokratischen Grundlage der Gesetzgebung. Andrerseits ist diese Lehre aber auch ganz von der mosaischen verschieden. Politisch in der strengen erblichen Scheidung der Stände, wie in Aegypten und Indien, während die Ebräer außer dem Priesterstamme der Leviten keine Kasten hatten, ferner durch die Ueberlast einer abergläubischen Dämonenlehre, neben der aber doch auch eine einfache Mythologie ihre Symbole des ewigen Lebens zeigt, welche die mosaische Lehre doch gar nicht beachtete.

Der alte magische Mythus hat nach den ältesten Andeutungen die einfache Grundlage der zwei Grundwesen Ormuzd und Ahriman. Ormuzd der erste und höchste, der Herr des Lichtes und des Guten, der durch sein schaffendes Wort (Honover) alles Gute hervorgebracht hat; Ahriman auch allwissend, der Herr der Finsterniß, der Urheber alles Bösen. Der zeitliche Weltlauf ist der Kampf dieser beiden mit einander.

Unter diesen steht nun das Reich der Geister in einer bestimmt gezeichneten Dämonenlehre, welche eine ähnliche Eintheilung hat, wie die alte griechische in Götter, Dämonen und Heroen. Auf der Seite der guten Geister sind die höchsten die sieben Amschaspand, deren erster Ormuzd selbst ist. Ueberhaupt stehen unter Ormuzd dreiunddreißig Untergeister, Ized oder Isad, worin die sechs Amschaspand mitgerechnet sind. Dem gegenüber stehen aber unter Ahriman viele Klassen der Dew und Kharfester, der bösen Geister und des Ungeziefers.

Neben dem stehen aber noch physikalische Mythen, indem besonders die Elemente Urlicht, Urwasser und Urfeuer angebetet werden. In welcher Zeit aber diese ausgebildet sein mögen, erhellt geschichtlich gar nicht.

Diese alte magische Lehre klingt gar nicht philosophisch an, aber sollte sie nicht ursprünglich ganz einfach astrologisch angelegt gewesen sein, so wie sich das Bild in dem Mythus der Indier von Indras Himmel erhalten hat. Indras Himmel ist von Kalidasas und jüngeren indischen Dichtern, die ihn den Donnerer und Diwespetir nennen, vielleicht nicht unabhängig von lateinischen Dichtungen weiter ausgemalt worden, aber ursprünglich gehört er dem einfachsten astronomischen Bilde. Indra, der Fürst der Suren, wohnt im hohen Norden auf dem Meru, während seine Feinde, die Assuren, im tiefsten Süden hausen. Ein Jahr ist diesen Göttern ein Tag, denn wenn im Frühjahr die Sonne durch den Aequator nach Norden heraufkommt, bricht ihr Morgen an, wenn sie im Herbst nach Süden zurückkehrt, ist ihr Abend, und während des südlichen Verweilens der Sonne ihre Nacht. (Ein Bild also, das in der nördlichen gemäßigten Zone ersonnen sein muß.) Dieser Indra hat nun unter sich dreiunddreißig Welthüter; er ist der Hüter der Sonne; dann sechs der Planeten und siebenundzwanzig der Nakschatras oder Mondhäuser, das heißt der Theile, in welche die indischen Astronomen, vor dem Einfluß der griechischen Vorstellungen auf die ihrigen, nach den Tagen des siderischen Mondumlaufes von den Pleiaden aus die Himmelsgegenden um den griechischen Thierkreis getheilt hatten. War da nicht einst Ormuzd eben so der Hüter der Sonne, die Amschaspand die der Planeten und die übrigen Isad die des Mondlaufes am Sternhimmel? In den Zendschriften wäre frei-

lich diese astronomische Deutung lange verwischt, nach ihnen wären die sechs Amschaspand etwa nur zu schildern: Bahman, der von milder, wohlwollender Gesinnung; Ardibehescht, die herrliche Reinheit; Schariver, der vortreffliche König, der Herr der Metalle; Sapandomad, heilig und voll Demuth; Khordad, der Befruchter, welcher alles durch die Gewässer belebt; Amordad, der den Tod verscheucht, er wacht über die Bäume und läßt die Früchte reifen.

Der magische Cultus und die magische Mythologie sind zu verschiedenen Zeiten auf sehr mannigfaltige Weise fort- und umgebildet worden, dabei kommen in der Lehre zwei Mythen von philosophischem Anklang vor, nemlich die Lehre von Zeruane akherene und die Lehre vom Mithras τριπλάσιος *) und dem Mithras, den Plutarchos **) zur μεσίτης in der Götterdreiheit macht.

Das erste ist sehr einfach. Serduscht's eigene Lehre im Vendidad deutet nur sparsam und gleichsam geheimnißvoll einen einfacheren Anfang der Geisterlehre, in dem über Ormuzd und Ahriman erhobenen höchsten Geiste an. Zeruane akherene, die anbeginnlose, unthätig ruhende Zeit ist der höchste Geist ***), welcher zuerst gegeben hat den Ormuzd den erstgeborenen im reinen Lichte, der durch sein schaffendes Wort alles Gute hervorgebracht hat, und

*) Creuzer Mithreum von Neuenheim S. 70. Symbolik Ausg. 3. I. S. 335.

**) de Iside et Osiride c. 46.

***) Das Epitheton des Zeruane akherene im Vendidad liest Kosegarten mainju spênista, spiritus excellentissime, welches auch dem Ormuzd beigelegt wird. Des Ormuzd Namen liest er in Zend ahurô mazdaô, coelestis dominus, den des Ahriman agrô mainjus, malignus spiritus.

und den Ahriman, den auch allwissenden in der Finsterniß, den Urheber alles Bösen. Diese Lehre von der höchsten Einheit des Geistes hat aber in den Zendbüchern gar keinen weiteren Erfolg. Ferner die Lehren von Mithras, als einer höchsten Gottheit, sind wol den Zendbüchern fremd und die Vorstellung von Mithras als Demiurg und als einer mittleren Gestalt in einer Dreifaltigkeit Gottes gehören wol erst den Ausführungen des Mythus in dem im Römerreiche so weit verbreiteten Mithra-Cultus. Die Zendliturgien huldigen nirgends dem Feuerdienst des Mithra; Mithra wird vielmehr nur als einer der Jsad, etwa als Genius der Fruchtbarkeit, angerufen. Aber in der Folge ist gar vielerlei Naturdienst mit der ersten magischen Lehre verbunden worden. Wie Ottfried Müller *) sagt: „In der Zeit des innern Verfalls der persischen Nationalsitte und Religion, die bereits unter den Achämeniden eintrat, erwuchs aus dem reinen Ormuzddienste ein weitläuftiges System von bildlich dargestellten Göttern, welches besonders vorderasiatische Elemente aus dem dort herrschenden Naturcultus an sich zog, jedoch so, daß alle darin aufgenommenen Wesen das Gepräge von Lichtgöttern bekamen. Armenien, Kappadocien, die Euphratländer waren es besonders, wo diese Religion herrschte, welche den Parthern, als sie durch Arsakes I. die Herrschaft über Persien gewannen, mehr zusagte, als die reinere Form des Magismus. Wie sie für griechische Bildung bis auf einen gewissen Grad empfänglich waren, wird eine und die andere dieser Gottheiten mit griechischen identificirt worden sein". So zeigt die neueste Münzkunde der baktrischen und der Indusländer dort vielleicht seit 200 Jahren vor Christo eine Mythologie, an deren Spitze

*) Gött. gel. Anzeigen. 1838. St. 24.

Mithra als Helios und neben ihm zunächst Mao als deus lunus steht. Später wurde seit Pompejus im Römerreiche ein Mithra-Cultus ausgebildet und im Imperatorenreiche weit verbreitet, in welchem Mithra eine Stelle in der dreifaltigen Gottheit wol erst in der Nachbildung neoplatonischer Vorstellungsarten erhielt.

Endlich müssen wir aus der Zendlehre selbst noch die Lehre von den letzten Dingen bemerken. Der ganze zeitliche Weltlauf ist der Kampf des Ormuzd mit dem Ahriman, der Kampf des Guten mit dem Bösen. Dieser Kampf geht, wol nach einem astronomischen Bilde von den zwölf Monaten des Sonnenjahres entlehnt, durch zwölftausend Jahre, deren mittlere sechs den eigentlichen Kampf enthalten; dann siegt Ormuzd über Ahriman und herrscht zunächst dreitausend Jahre lang allein, nachher kommt der Tag der allgemeinen Todtenauferstehung und im vollen Siege des Guten ist auch Ahriman gereinigt und gut worden.

Die frommen Menschen kommen gleich nach dem Tode in die Wohnungen der Seligen; die Bösen werden in die Finsterniß hinabgestürzt, bis zur Zeit der allgemeinen Todtenauferstehung und der Wiederbringung aller Dinge.

Dieser einfache Mythus von den letzten Dingen und der Sühne der Welt klingt sehr oft wieder bei Christen, Chiliasten, Buddhisten. Gehört er schon der Zeit des Serduscht, so scheinen viele ihn aus der magischen Lehre empfangen zu haben.

Diese mosaischen und magischen Lehren sind die einzigen asiatischen, welche bestimmt mit den philosophischen der Griechen verbunden worden sind.

3. Der Jude Philon zu Alexandria.

§. 114.

In der Zeit um den Anfang unserer Zeitrechnung imponirte den gelehrten Juden in Alexandria die philosophische Ausbildung der Griechen. Ueberzeugt nun von der Göttlichkeit der mosaischen Schriften suchten sie daher diese nach griechischer Philosophie zu deuten oder gar wo möglich, die griechische Lehre als eine von der mosaischen erborgte darzustellen. Wir kennen diese Art der Verbindung jüdischer und griechischer Lehren vorzüglich durch die uns erhaltenen Schriften des Philon. Man könnte sich denken, daß Philon bei dieser Vergleichung zunächst durch die Aehnlichkeit der platonischen Phantasie von der Weltbildung im Timaios mit dem mosaischen Gedicht von der Weltschöpfung geleitet worden wäre. Dort ordnet der ewige Vater wie hier Elohim aus dem ungeordneten das Weltall und freut sich seines Werkes. In der Ausführung aber bekommt die Sache eine viel allgemeinere und unbestimmte Bedeutung, indem Philon überhaupt mosaische Lehre und griechische Philosophie in Eins verschmelzen will. Er hat sich erstlich ein griechisches Philosophem gebildet, welches er zugleich für das des Moses erklärt, und nach diesem giebt er dann allegorische Deutungen der Erzählungen in den mosaischen Schriften, die oft weit genug vom philosophischen Gedanken ins abentheuerliche schweifen. Uns geht hier nur das griechische Philosophem an. Dabei erscheint nun aber das sonderbare, daß wir dieses zerstreut nur zur Deutung mosaischer Ansichten verwendete Philosophem doch zugleich in der griechischen Geschichte der Philosophie als dasjenige anerkennen müssen, in welchem zuerst die neoplatonische epistematische Umbildung des platonischen Philosophems

in einer gewissen Schärfe und Vollständigkeit erscheint. Philon ist offenbar nicht der Urheber dieses ganz in griechischer Denkweise erfundenen Philosophems, aber es scheint seinen Vorgängern, scharfsinnigen Juden in Alexandria, vorbehalten geblieben zu sein, diese Fortbildung der griechischen philosophischen Abstraction zuerst genau auszubilden, vielleicht deswegen, weil sie der stoisch-akademische Streit um Dogmatismus und Skepticismus gar nicht interessirte und sie in ihrer Meinung die griechischen philosophischen Gedanken nur unmittelbar mit geoffenbarter göttlicher Wahrheit zusammenstellten. Denn davon kann gar nicht die Rede sein, daß hier ein anderes orientalisches Philosophem mit dem griechischen verbunden und ihm untergelegt wäre. Das philosophische in Dialektik und Weltansicht bleibt vielmehr ganz griechisch und die mosaischen Erzählungen sind ihm nur mit der größten Willkührlichkeit allegorischer Deutungen verbunden.

Wollen wir nun Philon's griechisches Philosophem schildern, so müssen wir zuerst mit Lipsius sagen, er stoisire. Die stoische Lehre war damals in den griechischen Schulen die herrschende und am gemeinverständlichsten ausgesprochene, und so finden wir denn auch Philon's Ansichten großentheils nach den stoischen gebildet und dann erst auf den platonischen Unterschied des *κόσμος νοητὸς* und *κόσμος αἴσθητος* bezogen, welcher freilich nachher in der Ausbildung vorzüglich die philosophischen Phantasien belebt.

Seine Lehre von der Erkenntniß nemlich folgt offenbar dem Platon, aber die ersten Grundlagen seiner Gotteslehre sind stoisch, und viele von seinen Unterscheidungen aristotelisch. In der Lehre von der Erkenntniß erkennt er wol an, daß Empfindung und Lust dem Menschen unentbehrlich seien zur Weckung der Gedanken, aber für die Wahrheit verwirft er dieses sinnliche ganz und läßt nur

die Erkenntniß des unveränderlichen und nothwendigen im Denken gelten. In den Vorbereitungen dieser Lehre stellt er den Werth von Physik und Logik sehr zurück und bedient sich bei der Ausführung jüngerer namentlich der skeptischen Lehren. Aber in der Hauptsache, der Lehre von der wahren Erkenntniß im reinen Denken, folgt er ganz dem Platon, nur mit schwärmerischer Uebertreibung jener platonischen begeisterten Liebe zur Weisheit und besonders jener göttlichen Beschauung der Idee des Guten durch die Vernunft. Philon zeigt hier schon jene neoplatonische und nachher mystische Entzückung, um zur Gotteserkenntniß zu gelangen. Es ist ihm nicht zu thun um klare und deutliche Entwickelung der Erkenntniß im Denken, um zur höheren Wahrheit zu gelangen, sondern diese ist ihm nur zu gewinnen durch ein inneres Schauen, welches eine ganz leidende Hingabe erfordert und allein durch unmittelbare Einwirkung Gottes erhalten werden kann. Er spricht hier ganz die Sprache des Visionärs, des Entzückten und lehrt schon, wie dieses innere Erschauen des Göttlichen nur durch Zurückziehung von allem körperlichen und sinnlichen, in einer völligen Ruhe der Phantasie und Befreiung des Geistes von Sorge, Arbeit und Tugendübung erhalten werden kann. Nur bei dieser leidenden Hingabe kann der Begünstigte zu der von Gott erfüllten Begeisterung gelangen.

Bei dieser enthusiastischen Denkweise ist keine feste philosophische Weltansicht zu erwarten, und so geht denn auch durch Philon's ganze Lehre nur ein Parallelismus der jüdisch positiven Religionsansichten mit griechischer Philosophie. Das mosaische: Gott sprach, es werde, und es ward, (dem das parsische schaffende Wort des Ormuzd entspricht,) wird mit der Stoiker λόγος

bei Gott verglichen, die parsisch-jüdische Lehre von den Engeln und der erschaffenen sichtbaren Welt wird durch den platonischen Gegensatz des sichtbaren und der unsichtbaren urbildlichen Welt der Ideen gedeutet; die griechische höchste theoretische Lebensansicht der Wissenschaft und Weisheit wird der priesterlichen beschaulichen Lebensansicht, welche nur in der Betrachtung von Gottes Wort lebt, verglichen und untergeordnet, die strafend ermahnende Rede der jüdischen Propheten wird mit griechischer Ethik verbunden und die Unterordnungen nach den Sphären der griechischen Weltkugel werden in die Emanationen, die Ausstrahlungen der niederen Rangordnungen der Geister aus dem göttlichen Lichte verwandelt.

Den verwaschenen Gedanken dieser philosophischen Phantasien liegen im allgemeinsten drei stoische Gedanken zu Grunde in der Lehre von Gott und der Materie, in der Lehre von dem *λόγος θεοῦ*, dem Worte Gottes, und in der Lehre von Gott dem Urlichte.

Er sagt: Moses erkannte als das nothwendigste, daß in den Dingen ein thätiger und ein leidender Grund sei (*δραστήριον αἴτιον τὸ δὲ παθητικόν*). Der thätige ist Gott, der leidende die *ὕλη*. Dies ist genau das stoische **Diog. L. l. 7. 134.** mit den Worten bei Sextos **adv. phys. l. 1. c. 1.**

Gott ist das ewige, unveränderliche, durch keine Erkenntniß erreichbare *ὄν*; die Materie das *μὴ ὄν*, welches durch Gott Gestalt und Leben erhält, indem er die sichtbare Welt aus dem Stoffe der vier Elemente ordnet. Dabei ist der Gedanke der Eigenschaftlosigkeit und Unerkennbarkeit Gottes eigentlich in Verbindung mit der jüdischen Idee von dem unnennbaren, unaussprechlichen, namenlosen Ewigen.

In der Ausführung aber nennt er Gott den vollkommensten Geist, den Urquell alles Wahren, Guten und Schönen, welcher noch vortrefflicher ist, als diese seine Wirkungen, wiewol menschlich seine höchsten Eigenschaften oder Kräfte (*δυνάμεις*) Güte und Herrschaft (*ἀγαθότης καὶ ἐξουσία*, auch *ἀρχὴ*) sind, wobei diese Erhebung des göttlichen Wesens auch über Wahrheit und Güte genau an jene Worte Platon's erinnert im sechsten Buche vom Staate p. 509. St. Im anderen Bilde ist ihm aber Gott auch das höhere Licht, aus dessen Strahlen alle endlichen Geister ausgegangen sind, und die Kräfte Gottes werden als solche Strahlen gefaßt.

Hiermit müssen wir seine Vorstellungen von der Welterschaffung zusammenstellen. Gott selbst ist der Weltschöpfer (*δημιοῦργος*), aber sein Werkzeug (*ὄργανον*), durch welches er die Welt erschaffen hat, ist der *λόγος* Gottes. Dieser ist (nach stoischer Unterscheidung*)) theils der *λόγος ἐνδιάθετος*, der innere Gedanke in Gott, theils der *λόγος προφορικὸς*, der sich aussprechende Gedanke (bestimmter das Wort) Gottes. Der *λόγος ἐνδιάθετος* enthält in sich die Urbilder (*τύπους*) aller Dinge, somit die Welt der Ideen als den *κόσμος νοητός*, als die Welt der reinen Geister, die Welt der Engel. Gott erschafft durch seinen *λόγος προφορικὸς* die sichtbare Welt, den *κόσμος αἴσθητος* als das Abbild (*παράδειγμα*) von jenem, indem er die *ὕλη* der vier Elemente ordnet. Nur das Gute aber kommt von Gott, alle Unvollkommenheit von der *ὕλη*, und Gottes Wesen geht selbst gar nicht ein in das Wesen der sichtbaren Dinge. So daß in den Ausstrahlungen der Dinge aus dem göttlichen Lichte im-

*) Sextus pyrh. hyp. l. 1. cap. 14.

mer niedrigere Stufen der Wesen bestehen, welche sich immer weiter von Gott entfernen.

In diesem Verhältniß des göttlichen λόγος ἐνδιάθετος zum λόγος προφορικὸς ist mit stoischer Unterlage der Gedanken die platonische Abstraction mit voller Deutlichkeit epistematisch umgestellt. Der κόσμος νοητὸς in den Ideen oder Urbildern des λόγος ἐνδιάθετος ist die Welt der allgemeinen Begriffe im Gegensatz der sichtbaren Welt der Arten. So sagt Philon: Alles schuf Gott erst nach dem Geschlecht (γένος), dann erst nach den Arten (εἶδος). Vor den Arten brachte er die Geschlechter hervor, wie auch bei dem Menschen *). Erst schuf Gott den γενικὸν ἄνθρωπον, der weder Mann noch Weib ist, später τὸ εἶδος τὸν Ἀδάμ.

In dieser Umstellung der Begriffe in der platonischen urbildlichen Welt verliert dann nothwendig die Lehre ihre höchste Bedeutsamkeit. Es wird nicht mehr subjectiv für den Menschen das wahre Wesen der Dinge den untergeordneten sinnlichen Vorstellungsweisen übergeordnet, sondern die Welt selbst in ihren Sphären aus den verschiedenen Rangordnungen der Geister zusammengebaut und somit der philosophische Gedanke an die Phantasien der Dämonenlehre verloren gegeben. Die früher nur astronomisch nach den höheren und niederen Gebieten der Weltkugel unterschiedenen Rangordnungen der Geister werden nun dialektisch nach der Classification der Begriffe unterschieden und diese Classificationen zugleich bildlich wie Lichtausstrahlungen gefaßt und damit der philosophischen Emanationslehre ihre bestimmteste Gestalt gegeben.

---

*) πρὸ γὰρ τῶν εἰδῶν ἀποτελεῖ τὰ γένη, ὥσπερ καὶ ἐπὶ τοῦ ἀνθρώπου.

So sehen wir den **Philon** mit stoischen Worten (denn Gott das Urfeuer und der λόγος in Gott sind stoische und gar nicht platonische Gedanken; in **Platon's** Ideenwelt giebt es weder Feuer noch Licht) und dann erst mit den Vorstellungen des Timaios die parsisch-jüdische Vorstellung von der Erschaffung durch Gottes Wort und von dem höheren Geistesreich der Engel verbinden. Ja der λόγος ἐνδιάθετος in Gott ist ihm der Erzengel, der erstgeborne Sohn Gottes, der zweite Gott (ὁ δεύτερος θεός), welchem er sogar zunächst sechs höchste Kräfte (δύναμις) an die Seite stellt, eben wie **Zoroaster** dem Ormuzd die sechs unteren Amschaspand, deren oberster Ormuzd ist.

Indessen sind diese Ausführungen in zerstreuter bildlicher Weise vielmehr in dichterischen als in philosophirenden Phantasien gegeben, so daß sich die Gestalten nicht genau philosophisch festhalten lassen. Vielmehr eben so, wie er Gott den zweifachen λόγος zuschreibt, nennt er ihn oft den Vater des All (πατὴρ τῶν ὅλων τῶν γινομένων), dann aber wieder Gott den Vater und Weisheit (σοφία) die Mutter des göttlichen Wortes und so viel anderes. Der göttliche λόγος ἐνδιάθετος ist der Erzengel, der eingeborne Sohn Gottes, der Hohepriester, der zweite Gott und doch widerspricht er aller Vielgestaltigkeit des göttlichen Wesens und behauptet seine absolute Einheit. Dieser Traum läßt sich nicht als hypothetische Metaphysik fixiren, sondern Bild und Sache sind dem phantasirenden gar nicht geschieden.

Die praktisch-religiöse Lehre steht mit diesen Grundgedanken dadurch in Verbindung, daß Gott, der allein thätige, alles bewirkt; durch die Materie, die ganz leidende, aber das Böse und Unvollkommene in die Welt

kommt. So sind böse Menschen böse durch Gottes Zorn, die Guten gut durch Gottes Gnade.

Der Mensch nun wendet sich bald fleischlich der Materie, bald geistig der Knechtschaft Gottes, welche die wahre Freiheit des Geistes ist, zu. Die Menschen sind demgemäß theils irdische, dem fleischlichen Genuß ergebene, theils himmlische, die sich mit weltlichen Wissenschaften beschäftigen, theils göttliche, wie die Priester und Propheten, die nur in der Betrachtung von Gottes Wort, nur in der Welt der Ideen leben. Das menschlich-höchste ist also dieses beschauliche Leben, wie es die Therapeuten führen, welches ohne Begierde und ohne irgend eine Unruhe der Seele sich nur in die Betrachtung des Göttlichen versenkt und also der Ertödtung des Fleisches, der Unterdrückung aller sinnlichen Begierden und Anregungen zu vollendeter Apathie bedarf.

Die Tugenden schildert er nach der griechischen Unterscheidung der vier Cardinaltugenden, erhebt aber über diese die allgemeine Tugend (ἀρετὴ γενικὴ), welche der Urquell aller Tugend ist, die Güte, gebildet nach der Weisheit (σοφία) Gottes, welche uns zur Knechtschaft Gottes führt, während die φρόνησις unter den vier Tugenden nur mit menschlichen Angelegenheiten zu thun hat. So wird der aristotelische Unterschied von φρόνησις und σοφία bestimmt umgedeutet zu der positiv religiösen Erhebung des Gottesdienstes über alle menschliche Tugend.

In anderer Weise unterscheidet er die Tugenden der Uebung (ἄσκησις), der Wissenschaft und der Natur. Die asketische Tugend wird im Kampfe erhalten und bleibt immer der Gefahr ausgesetzt, wieder zu unterliegen. Die wissenschaftliche Bildung der Einsicht aber, welche uns vom sinnlichen ab zum geistigen wendet, giebt dem tu-

gendhaften Leben mehr Ruhe und Sicherheit, so daß der Mensch durch diese vorbereitet zur Tugend der Natur, der freien Gabe Gottes, als der höchsten Tugend, gelangen kann. Hier scheint der Sprachgebrauch wieder durch das stoische Princip, der Natur zu folgen, bestimmt zu sein. Die Eintheilung in Uebungstugend, wissenschaftliche Tugend und Naturtugend könnte dem aristotelischen ἀρετὴ ἠθική, διανοητική, φυσικὴ nachgebildet scheinen, aber die aristotelische ἀρετὴ φυσικὴ paßt gar nicht hierher, indem sie gerade das unterste im tugendlichen Leben ist. Der Gedanke geht vielmehr hier eigenthümlich darauf, daß durch Gottes Gnade manche Menschen, wie Abraham, durch ihre Natur gut sind.

Um nun in dieser Weise zur Tugend zu gelangen, bedürfen wir der Anfangstugenden Hoffnung, Sinnesänderung (μετάνοια) und Gerechtigkeit. Die Sinnesänderung in der Abwendung vom Fleischlichen auf das Geistige ist die Grundlage der asketischen Tugend; die Hoffnung auf Gott die Grundlage der wissenschaftlichen, die Gerechtigkeit die volle Kraft der Tugend als Grundlage der Tugend aus Natur.

Die Hoffnung und die wissenschaftliche Tugend vereinigen sich aber im Glauben (πίστις) als dem festen Vertrauen auf Gott nicht aus dem Geschehenen, sondern in der Erwartung des Zukünftigen, daß wir das vollendete Gut zum Preis empfangen werden, zur höchsten aller Tugenden.

So zeigt sich die in Philon's Schriften zerstreut angedeutete Lehre, in welcher eklektisch griechisch philosophische Lehren zur Deutung der mosaischen Schriften angewendet werden. Das Ganze enthält eigentlich wenig philosophische Fortbildung der Gedanken und das

zerstreute des Ausspruchs läßt wenig vermuthen, daß die Lehre dem Philon originell angehöre. Auch zeigen Spuren in der Uebersetzung der LXX, im Sirach und im Buche der Weisheit, daß die ähnliche jüdisch-griechische philosophische Denkweise schon seit dem zweiten Jahrhundert vor dem Anfang unserer Zeitrechnung ausgebildet zu werden anfing. Uns aber bleibt Philon's Lehre höchst wichtig, weil wir aus ihr zuerst die Ausbildung dieses Philosophems kennen lernen, sie uns zeigt, wie schon damals aus der Deutung einer positiven Religionslehre durch griechische Philosophie die Grundansichten des Neoplatonismus und Gnosticismus ausgesprochen waren, und dann, weil sie einen mit der christlichen Lehre so verwandten Ursprung andeutet.

Nicht nur die Lehre von dem λόγος bei Gott in Vergleichung mit dem Anfang vom Evangelium des Johannes und die Lehre von dem erstgebornen Sohn Gottes, dem ewigen Hohenpriester, dem Mittler zwischen Gott und Menschen, in Vergleichung mit dem Briefe an die Ebräer, so wie das Eingehen des heiligen Geistes (πνεῦμα ἅγιον) des Parakletos in die Seele des Menschen und die Erwartung einer Wiederversammlung der zerstreuten Frommen zu dem seligsten Leben auf Erden durch eine nur den Frommen sichtbare, göttliche, übermenschliche Erscheinung: sondern überhaupt die ganze Lehre von der Bekehrung, der Hoffnung, dem Glauben, der Gerechtigkeit und der ewigen Belohnung und Bestrafung stehen den ganzen christlichen und namentlich den paulinischen Lehren schon sehr nahe. Endlich faßt Philon dies alles auch nicht in einem particulär jüdischen, sondern in einem allgemein weltbürgerlichen Sinne auf. Auch haben noch die Lehren der Essener und Therapeuten, welche Philon so hoch hält, und die doch wol älter als die christlichen sind,

schon die wesentlichsten christlichen Grundlehren. Sie lehren: Gott kann nur im Geist und in der Wahrheit verehrt werden, durch Tugend des Herzens, nicht durch äußere Gebräuche. Die Tugend aber ist die reine uneigennützige Liebe zu Gott und dem Nächsten. Daher verwarfen sie die Opfer und das ganze Ceremonienwesen, welches das mosaische Gesetz vorschrieb. Sie verwarfen alle Ungleichheit unter den Menschen; hielten hoch die Bruderliebe und Wahrhaftigkeit und die strengste Enthaltsamkeit. Unter ihnen oder ihnen Befreundeten scheint in den ägyptischen Wüsten Anachoretenleben und Klosterleben seinen Anfang gefunden zu haben *).

4. Die Kabbala.

§. 115.

Die Verbindung des Neoplatonismus mit den jüdischen Lehren sehen wir aber nicht nur in dieser philonischen Lehre, sondern auch noch in vielen anderen Lehren der ersten Jahrhunderte unserer Zeitrechnung, welche man nach Gnosis und Kabbala benennt, und zwischen deren Vorstellungsarten sich die christliche Kirchenlehre entwickelt hat, was das philosophische darin betrifft, meist durch Freihalten vom dämonischen Aberglauben. Aus

*) Ich habe in dieser kurzen Darstellung für das Einzelne in den Lehren des Philon keine Citate aus seinen Schriften geben mögen wegen der Weitläufigkeit der Zurückweisung auf zerstreute einzelne Stellen in so vielen Schriften. Ich verweise dafür auf Heinrich Ritter's ausführlichere Darstellung in seiner Geschichte der Philosophie Band 4. S. 418. u. f., auf Gfrörer Geschichte des Urchristenthums und Dähne geschichtliche Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie.

diesen erwähne ich am bequemsten hier zunächst die Kabbala.

Die Sadducäer ließen nur das geschriebene mosaische Gesetz gelten; die Pharisäer dagegen behaupteten auch noch eine mündliche Ueberlieferung (παράδοσις, kabbala). Bald nach der Zerstörung des Tempels fingen die Rabbinen an diese niederzuschreiben, und daraus ist nach und nach der Talmud, das große Gesetzbuch der Rabbinen, gebildet worden, die große Fundgrube alles orthodoxen rabbinischen sowohl dämonischen als theurgischen Aberglaubens. Der Talmud besteht aus Mischna und Gemara; Mischna ist das Gesetzbuch selbst, Gemara Commentare der einzelnen Lehren in Mischna. Mischna soll schon Rabbi Akiba, der im Aufstande des Barchocheba unter Hadrianus umkam, geordnet haben. Um das Jahr 220 war sie durch Rabbi Juda, Simon's Sohn, geschlossen. Von der Gemara giebt es zwei Bearbeitungen, eine jerusalemische und eine babylonische; die erste blieb unvollständig, die andere ist am Ende des fünften oder Anfang des sechsten Jahrhunderts zu Kaiser Justinianus Zeit vollendet worden.

Neben den pharisäischen Lehren von der Ueberlieferung, aus denen der Talmud entstanden ist, scheint dann seit alter Zeit noch eine mystische Geheimlehre bestanden zu haben, zu deren Anhängern die Essener gerechnet werden. Die aus dieser Tradition stammenden Lehren sind die eigentlicher sogenannte Kabbala. Etwa im funfzehnten Jahrhundert schrieb der Rabbi Abraham Cohen Herera oder Irira ein Werk **porta coelorum**, wodurch die Lehren dieser Kabbala erst den Christen bekannt wurden. Die Fabel ist hier: diese geheime Ueberlieferung stamme mündlich zum Theil schon von Adam her und sei dann niedergelegt in den Büchern Jezirah (Schö-

pfung) und Sohar (Glanz), deren erstes dem Rabbi Aki-ba, das andere dessen Schüler, Simeon Ben Jochai, zugeschrieben wird. Das Buch Jezirah scheint, so wie es die Rabbinen jetzt besitzen, im neunten Jahrhundert verfaßt zu sein; das Buch Sohar ist wol im dreizehnten Jahrhundert, so wie es jetzt gelesen wird, in Spanien abgefaßt, aber die darin überlieferte Lehre mag eine weit ältere sein. Es ist gleichsam der Talmud der Mystiker und die Fundgrube der eigentlich sogenannten Kabbala *).

Die Lehren des Talmud haben mit der Geschichte der Philosophie nichts zu theilen; auch die Lehren der Kabbala verwirren sich in abentheuerlichen dämonischen und theurgischen Aberglauben, aber es giebt in ihnen eine Grundlage der Phantasien, welche nahe bei den philonischen steht, eine neoplatonische Lichtausstrahlungslehre, deren jüdisch-griechischen Vorstellungsweisen so viele Mythen in Bundehesch, bei Gnostikern und in Indien verwandt erscheinen und deren neoplatonischer Ursprung unverkennbar ist. Diese Grundlage der kabbalistischen Phantasien ist etwa folgende.

Das Ensoph ist Gott, das Urlicht, das unerschaffene, geistige, eine, ewig erste, der Urgrund von allem. Die Welt ist die Offenbarung Gottes, die Emanation des Urlichtes. Die erste Emanation, der Urquell aller Dinge ist der Adam Kadmon (das heißt der Urmensch), der Messias, der erstgeborne Sohn Gottes. Dies ist offenbar Philon's λόγος Gottes und der *ἄνθρωπος γενικὸς* in einem Gedanken. Aus dem Adam Kadmon strahlen aus zehn Lichtströme, die Sephiroth (die göttlichen Kräfte (*δυνά-*

*) Vergl. für alle dieses besonders: Gfrörer Geschichte des Urchristenthums. Das Jahrhundert des Heils. Erste Abtheilung.

μεις) des Philon) und aus diesen entstehen vier Welten, welche unvollkommner werden, so wie sie sich von der ersten Emanation entfernen.

Da die Ausstrahlungen aus dem Ensoph hier auch der Entwickelung der Zahlen aus der Eins, die keine Zahl sei, verglichen werden, so könnte Sephiroth von סְפִרָה, Zahl, abgeleitet sein, aber unsere kundigen Ausleger führen es auf das griechische Sphären zurück. Die vier Welten sind dann ganz nach den neoplatonischen Unterschieden genommen.

Die erste Welt ist Aziluth *), die höchste Geisterwelt, vollkommen mit Adam Kadmon vereinigt. Dies ist offenbar die urbildliche Welt im λόγος ἐνδιάθετος des Philon.

Die zweite Welt ist Briah **), die erschaffene Welt, der Ausfluß von jener, die Welt der geistigen Wesen der zweiten Emanation, der minder vollkommnen aber unkörperlichen.

Die dritte Welt ist Jezirah ***), die Welt der Gestaltungen, die Emanation aus der zweiten, enthält an Körper gebundene Engel, die Gestirne.

Die vierte Welt ist Asiah †), der Boden der Welten, die Welt des ganz von der Materie abhängigen. Die Materie ist die letzte Emanation Gottes, gleichsam die Kohle der göttlichen Substanz, die verdunkelte Gottheit.

Die philosophische Unterlage der Träume der Kabbala ist also offenbar neoplatonisch. Schwer wird aber wol

*) אֲצִילִים optimates.

**) בָּרָא creavit.

***) יָצַר formavit.

†) אֲשִׁיָּה fundamentum.

wol nachzuweisen sein, zu welchen Zeiten der Traum selbst nach und nach seine schwärmerischen Ausbildungen erhalten hat.

Zweites Kapitel.

Heidnischer Neoplatonismus.

1. Numenios und Ammonios.

§. 116.

1) Auf den Unterlagen dieses bei Philon zuerst erscheinenden Philosophems haben sich sehr verschiedenartige Ansichten mit phantastischer Willkührlichkeit ausgebildet. Wir gehen zuerst der Fortbildung nach, die in den griechischen Schulen bleibt. Hier wird uns zunächst von Numenios aus Apamea in Syrien, der meist ein Pythagoreer genannt wird und zwischen Philon und Plotinos wol als Zeitgenosse des Ammonios lebte, erzählt. Wir wissen von ihm fast nur nach einzelnen Stellen, die bei Eusebius *) und Nemesius **) vorkommen, aus denen zu erhellen scheint, daß er dieses neoplatonische Philosophem systematischer zu entwickeln versuchte.

So sucht er nachzuweisen, daß das unveränderlich Seiende, also die Seele, unausgedehnt, unkörperlich sei. Nemesius läßt ihn sagen: die Körper sind ihrer Natur nach veränderlich, ins unendliche theilbar und auflösbar, mit dem Streben, sich zu zerstreuen. Es muß also etwas vorhanden sein, was sie zusammensetzt, einigt und gleichsam mit Gewalt zusammenhält — dies ist die Seele. Die

---

*) Praep. ev. IX, 7. XI, 10. 18. 22. XIII, 5. XIV, 5.
**) de natura hominis c. 2. p. 70. 71.

Seele kann also nicht wieder aus einem Körper bestehen, sie muß unkörperlich sein.

Jeder Körper ist allerdings dreifach ausgedehnt; aber nicht jedes dreifach ausgedehnte ist Körper. So sind schon Größe und Beschaffenheit für sich unkörperlich und werden nur zufällig am Körper ermessen. Eben so ist die Seele für sich unausgedehnt, zufällig erscheint sie dreifach ausgedehnt, weil das, in dem sie ist, diese Ausdehnung hat.

Eusebius führt vorzüglich seine Phantasien von der Dreifaltigkeit Gottes an. Es ist das vorige. Der erste Gott ruht in ewiger Seligkeit ohne alle Veränderung nur in der Beschauung seiner selbst. Dieser höchste Gott kann in seiner Vollkommenheit nicht in Verbindung kommen mit der Welt, er ist ein rein geistiges Wesen und wirkt nicht zur Erschaffung der Welt. Von ihm geht aus der zweite Gott, die göttliche Vernunft (νοῦς), der in Bewegung begriffene δημιοῦργος. Der erste Gott ist der Vater des zweiten, seines Sohnes, und dieser der Vater der Welt. Die Samen alles vernünftigen empfängt der Sohn vom Vater und pflanzt sie in die Welt. So ist die Ruhe des ersten Gottes eine ursprüngliche Bewegung, aus welcher die Ordnung des κόσμος, die eine, die ewige und die Erhaltung ausgegossen wird in das All.

Indem der erste Gott dem zweiten sich mittheilt, kommt er aber nicht aus seiner unveränderlichen Ruhe, er verliert gebend nichts an dem, was der Empfänger hinnimmt, sondern wie bei dem Unterrichte in den Wissenschaften, behält er gebend das Seine in Ruhe, während der andere empfängt.

Aber die Hyle, aus welcher die Welt gebildet wird durch den Demiurgen, hat die Zweiheit in sich, und so theilt sich der zweite Gott in den zweiten und dritten, aber der zweite und dritte Gott sind Eins.

Diese wenigen Angaben über des Numenios Lehren zeigen uns also ganz dieselbe neoplatonische Abstractionsweise, die wir zuerst bei Philon fanden.

2) Das ausgebildetste Philosophem in dieser Weise war das der eigentlich sogenannten neoplatonischen Schule, welche Ammonios, der Sackträger (wol nicht nach seinem Geschäft, sondern nach dem Mantel der Enkratiten so benannt), am Ende des zweiten Jahrhunderts nach Christus in Alexandria stiftete. Ammonios war ein begeisterter Schüler und Lehrer der Philosophie, der durch das Feuer seiner Rede und den schwärmerischen Schwung seiner Gedanken viele Schüler um sich versammelte. Er stellte sich bestimmt die Aufgabe, die Lehren des Platon und Aristoteles mit einander zu vereinigen. Er lehrte aber nur mündlich, daher kennen wir die Art seiner Ausführung der Lehre nicht genauer, sondern nur das, was sein Schüler Plotinos weiter daraus hervorbildete. Von ihm selbst kennen wir nur aus zwei Stellen bei Nemesius eine Ausführung der platonischen Lehre, daß die Seele zum Reiche des Unsichtbaren gehöre.

Unter den Schülern des Ammonios war Dionysios Longinos, der Kritiker und hellere Denker, von dem wir noch eine Abhandlung über das Erhabene besitzen. Aber schwärmerischer hingen dem Ammonios an Plotinos, Herennios und Origenes. Diese wollten anfangs die Lehre als eine Geheimlehre bewahren, nachdem aber Herennios darüber zu schreiben angefangen hatte, gaben sie den Gedanken auf.

2. Plotinos.

§. 117.

So ist uns Plotinos aus Lykopolis in Aegypten, geboren im Jahre 205 unter diesen der wichtigste gewor-

den, weil er die Schule fortführte und seine Schriften die Hauptwerke des ganz griechischen Neoplatonismus geworden sind, die wir noch besitzen. Plotinos fing erst später an zu schreiben und schrieb sehr zerstreute Abhandlungen über besondere Fragen. Vierundfunfzig von diesen sammelte und ordnete sein Schüler Porphyrios zu den sechs Enneaden, jede zu neun Abhandlungen, die wir wol noch nach Porphyrios Redaction lesen.

Aus diesem Ganzen geht eine Ansicht hervor, welche, abgesehen vom Moses, sehr nahe bei der Philonischen bleibt, nur daß für die Belebung der aristotelischen Weltkugel die Dämonenlehre genauer ausgezeichnet und mehr in den Vordergrund gerückt ist. In der Welt der individuellen Geister sind die höchsten die Götter vom ersten Range, die nur in der gedachten Welt der göttlichen Vernunft am nächsten stehen, dann folgen die Götter vom zweiten Range in den höheren Sphären der sichtbaren Welt bis an den Mond, endlich die Dämonen der sublunarischen Welt in der Mitte zwischen Göttern und Menschen. An der Erde aber die Seelen der Menschen und abwärts die der Thiere, der Pflanzen, der Elemente, bis endlich in der ὕλη alles Leben und alle Kraft der Erzeugung erlischt. In dieser engverbundenen Geisterwelt hat der Philosoph für alle Wahrsagung und Zauberkunst leicht die Erklärungsgründe zu finden. In der Grundlage der Lehre findet sich eine hinlänglich scharfe Dialektik, über der aber nur schwärmerische Phantasien spielen. Um den Geist dieser Lehre zu verstehen, muß man daher des Plotinos ganze schwärmerische Lebensansicht und Lebensweise beachten. Porphyrios erzählt uns sein Leben. Nachdem er acht Jahre in Ammonios Schule gewesen, folgte er, die Weisheit der Perser und Inder zu suchen, dem Imperator Gordianus gegen die Perser. Das Unterneh-

men mißlang, er rettete sich mit Noth und ging nun, vierzig Jahre alt, nach Rom, wo er zu lehren anfing. Der Imperator Gallienus und dessen Gemahlin Salonina ehrten ihn hoch. Seine Schüler betrachteten ihn wie einen heiligen und göttlichen Lehrer; er spielte ganz den Wundermann durch strenge Enthaltsamkeit von allem Vergnügen, pythagoreische Lebensweise und in jeder Weise. Porphyrios erzählt, wie ein Philosoph Olympios einen Zauber durch die Gestirne habe auf ihn werfen wollen, sei dieser auf den Zauberer zurückgefallen. Als ein ägyptischer Priester im Tempel der Isis in Rom den Schutzgeist des Plotinos citirte, erschien kein Dämon, sondern ein Gott. Als sein Schüler Amelios ihn einmal bat, zu seinem Opfer zu kommen, erwiederte er: diese müssen zu mir, nicht ich zu ihnen kommen. Als er im sechsundsechzigsten Jahre starb, entwich unter dem Bette hin sein Geist in Gestalt einer Schlange.

In dieser träumerischen Lebensansicht ist ihm das Ziel seiner Lehre die ekstatische Versenkung der Seele in Gott, die in heiligem Rausch und Wahnsinn erfolgende Anschauung Gottes. Porphyrios rühmt, viermal sei es dem Plotinos gelungen, sich dorthin zu versetzen; ihm selbst dem Porphyrios nur einmal im achtundsechzigsten Jahre.

Aber ungeachtet dieser phantastischen Umkleidung ist die ganze Lehre doch nur eine weitere Auszeichnung der platonischen Bilder. Dieses Schauen des Einen in der ewigen Ruhe ist doch nur, wie bei Philon, eine schwärmerische Ausmalung der θεία θεωρία aus dem siebenten Buche der Republik und das ganze Uebrige ist eine Auszeichnung der Bilder im Timaios und aus dem Mythos im Phaidros.

Die Grundlagen der Gotteslehre stehen hier wie bei Philon, nur noch näher beim Timaios gehalten. Philon's unnennbar höchster Gott ist hier der unaussprechliche Eine Gute; Philon's λόγος ἐνδιάτεθος ist hier ὁ νοῦς, die göttliche Vernunft, in der die Welt der Ideen, der κόσμος νοητός; Philon's λόγος προφορικὸς ist aber hier die Weltseele, in welcher und durch welche die sichtbare Welt besteht. So ist also der unaussprechliche Eine Gute, der höchste Gott, der ohne alle Veränderung, Bewegung und Bestreben der ewige und nicht zeitliche Grund aller Dinge ist, Platon's ewiger Vater; die göttliche Vernunft ist Platon's urbildliche Welt der Ideen, das eine urbildliche lebendige Wesen, in welchem alle enthalten sind; und drittens die Weltseele steht, wie bei Platon. Für diese Grundbegriffe hat aber Plotinos eine eigene dialektische Behandlung.

1) Das Seiende (τὸ ὄν) und das Eine (τὸ ἕν) sind die abstractesten Subjectvorstellungen, durch welche wir einen Gegenstand (und nicht Eigenschaften) denken, aber für sich nicht erkennen. So wird das Ein und All des Weltganzen dann eine solche Subjectvorstellung von einem Einzelwesen, in der wir dieses aber auch nur denken und nicht erkennen. Jede menschliche Erkenntniß fordert das wirkliche erst von der Sinnesanschauung hinzu. Diese Metaphysik des Plotinos aber will sich nur durch jene leeren Begriffe gestalten; dies kann sie nicht, daher geht sie gleich in erträumte Phantasien über.

Plotinos vergleicht die höchsten abstracten Begriffe: τὸ ἕν, τὸ ὄν, τὸ ἀγαθὸν, ὁ νοῦς, ὁ θεός, und fragt nun, welches ist das Höchste? Darauf giebt er die Entscheidung, Gottes höchstes Wesen ist die unaussprechliche, unveränderliche Einheit in ewiger Ruhe, denn sie besteht

allein ungetheilt in sich selbst, τὸ ὄν und νοῦς haben schon Theil an dem Vielen, und Gut ist der Eine nicht in sich, sondern im Verhältniß zum Anderen *). Alle Vollkommenheit, alles Gute geht aus von dem Einen, nur aus diesem empfängt die Vernunft die Anmuth (χάριτας) und die Seele die Liebe (ἔρως) **).

2) Die Frage nach dem Wesen der göttlichen Vernunft (νοῦς) führt ihn auf die absolute Wahrheit der Erkenntniß und hier entwickelt er das aristotelische im νοῦς sei νοοῦν und νοούμενον dasselbe zu jener metaphysischen Grundforderung, daß nur in der Selbsterkenntniß die Wahrheit möglich werde.

Soll die Vernunft nicht unvernünftig sein, so muß sie immer wissen, darf nie etwas vergessen; ihr Wissen kann kein ungewisses oder zweideutiges sein; auch kann sie ihr Wissen nicht von etwas anderem haben, wie ein Hörender, also auch nicht durch einen Beweis, sondern es muß ihr durch sie selbst wirklich gegenwärtig sein (αὔτοθεν αὐτῷ ἐνάργη τινά). Es kann ihr nicht gehören wie in der Sinnesanschauung, in der nicht der Gegenstand, sondern nur ein Bild des Gegenstandes ist, wodurch sie also nicht das Wahre, sondern ein Falsches besäße. Die Wahrheit ist in der Vernunft und alles Gedachte ist in der Vernunft. Nichts ist der Vernunft sicherer, als sie sich selbst, wenn sie von sich selbst zeuget. Ist etwas vor ihr, so ist es aus ihr, ist etwas nach ihr, so ist sie es selbst (καὶ εἴ τι πρὸ αὐτοῦ, ὅτι ἐξ αὐτοῦ, καὶ εἴ τι μετ' ἐκεῖνο ὅτι αὐτός), so daß die wirkliche Wahrheit nicht übereinstimmt mit einem anderen,

*) Ennead. VI, 9. c. 1—11.

**) Ennead. VI, 7. c. 22.

sondern mit sich selbst (ὥςτε καὶ ἡ ὄντως ἀλήθεια οὐ συμφώνουσα ἄλλῳ, ἀλλ' ἑαυτῇ) *).

So ist dann hier der Gedanke festgestellt, daß die Welt die Selbsterkenntniß der Vernunft ist und also ihre Gedanken (die Begriffe) die wahren Wesen sind. Wir kommen hiermit auf jenen Grundgedanken, den wir schon in Platon's Timaios fanden (S. Band 1. S. 315.), in Verbindung mit des Aristoteles Lehre von der Selbsterkenntniß (ebendaselbst S. 425.). In der Weise des Plotinos und überhaupt der neoplatonischen Phantasien macht dieser Gedanke von der Welt als Selbsterkenntniß der Vernunft keine Schwierigkeit, phantastisch aufgefaßt wird er auch nur mit der Phantasie ausgemalt. So wie aber die neuere Fortbildung der Abstractionen wieder darauf zurückführte, mußte er, wenn er mit klaren Begriffen wissenschaftlich festgehalten werden sollte, bedeutende Schwierigkeiten zeigen. So kommt er in Ansprache bei Geulinx dogmatischer Voraussetzung, daß nur selbstbewußte Kraft an sich sein könne; bei des Malebranche Phantasie, daß wir alles in Gott sehen; bei des Leibnitz Welt als Gedanke Gottes und sonst so oft bis zu den aus Fichte's Lehre von der Selbsterkenntniß entwickelten Lehren. Wenn wir ihn aber nicht wie hier bei Plotinos als Grundgedanken eines phantastischen Traumes behalten wollen, werden wir nie etwas klares mit ihm anfangen können. Die Wirklichkeit der Erkenntniß der Außenwelt ist uns eben so gut, wie die der Selbsterkenntniß in der Wahrnehmung gegeben, Bedingungen ihrer Möglichkeit können wir weder von der einen noch von der andern erforschen

---

*) Ennead. V, 5. c. 1. 2.

und die Meinung, daß die Selbsterkenntniß leichter erklärlich sei, als die eines Gegenstandes außer mir, entsteht nur nach der Analogie eines optischen Betruges.

Ueber diesen beiden Grundgedanken führt sich des Plotinos träumende gern zwischen Widersprüchen schwankende Rede aus. Vor allem ergeht sich Plotinos gern in der Verherrlichung des unaussprechlichen Einen.

Das Eine ist nicht Vernunft, sondern vor der Vernunft, denn die Vernunft ist etwas von dem Seienden, das Eine aber nicht, sondern vor einem Jeden; das Eine ist nicht Seiendes, denn das Seiende hat Gestalt, jenes aber ist gestaltlos, selbst ohne eine gedachte Gestalt *).

Das Eine ist die erzeugende Kraft aller Dinge, darum keines der Erzeugten. Es ist nicht etwas, nicht beschaffen, nicht groß, nicht Vernunft, nicht Seele, nicht bewegt, nicht in Ruhe, nicht im Raum, nicht in der Zeit, sondern in sich selbst einartig oder lieber artlos, vor aller Art, vor aller Bewegung, vor aller Ruhe **).

Das Eine ist nicht in einem andern, auch nicht im theilbaren, es ist nicht theillos wie das kleinste, denn es ist das größeste, doch nicht nach der Größe, sondern in

---

*) Ennead. VI, 9. c. 3. *οὐδὲ νοῦς τοίνυν, ἀλλὰ πρὸ νοῦ· τὶ γὰρ τῶν ὄντων ἐστὶν ὁ νοῦς, ἐκεῖνο δὲ οὔτι, ἀλλὰ πρὸ ἑκάστου. οὐδὲ ὄν· καὶ γὰρ τὸ ὄν, οἷον μόρφην τὴν τοῦ ὄντος ἔχει· ἄμορφον δὲ ἐκεῖνο καὶ μόρφης νοητικῆς.*

**) *γεννητικὴ γὰρ ἡ τοῦ ἑνὸς φύσις οὖσα τῶν πάντων οὐδέν ἐστιν αὐτῶν· οὔτε οὖν τί, οὔτε ποῖον, οὔτε ποσόν, οὔτε νοῦς, οὔτε ψυχή, οὐδὲ κινούμενον, οὐδ᾽ ἂν ἑστῶς, οὐκ ἐν τόπῳ, οὐκ ἐν χρόνῳ, ἀλλὰ τὸ καθ᾽ αὑτὸ μονοειδὲς μᾶλλον δὲ ἀνείδεον, πρὸ εἴδους ὂν πάντος, πρὸ κινήσεως, πρὸ στάσεως.*

der Wirksamkeit, so ist es auch größenlos in der Wirksamkeit *).

Wenn du es denkst wie Vernunft oder Gott, so ist es noch mehr, ja, wenn du es mit dem Verstande als Einheit denkst, so ist es auch dann noch mehr **).

So ist dies Eine denn auch der Gegenstand der schwärmerischen Entzückung.

Das Körperliche hindert die Gemeinschaft der Dinge; weil aber die Seelen geistige Wesen sind und das Eine noch über der Vernunft ist, so geschieht die Vereinigung der Seele mit dem Einen nur durch Aehnlichkeit und das nicht anderes sein. Diejenigen, welche nicht anderes sind, sind sich ewig gegenwärtig. Nur begehret nicht das Eine unser, daß es um uns sei, sondern wir begehren seiner, daß wir um dasselbe sind, und wir sind zwar immer um dasselbe, doch blicken wir nicht immer darauf.

Soll die Seele Gott ganz und rein auffassen, so muß sie sich von allen Eindrücken, Figuren, Gestalten und Formen gereinigt haben, sie muß nichts, auch sich selbst nicht denken. Gott ist allen zugegen, auch die ihn nicht erkennen.

Die Liebe, das Streben nach inniger Vereinigung mit Gott, ist nicht wandelbar, wie die Liebe zu irdischen Dingen. Denn Gott ist allein das selbstständige, wahre Gut, dessen Vereinigung mit uns wir nach unserem wahren Wesen und Sein zu vereinigen streben. Schreitet die

---

*) l. l. c. 6. τόδε οὔτε ἐν ἄλλῳ, οὔτε ἐν μεριστῷ, οὔτε οὕτως ἀμερὲς, ὡς τὸ σμικρότατον. μέγιστον γὰρ ἁπάντων οὐ μεγέθει, ἀλλὰ δυνάμει. ὥστε καὶ τὸ ἀμεγεθὲς δυνάμει.

**) ὅταν γὰρ ἂν αὐτὸ νοήσῃς οἷον νοῦν ἢ θεόν, πλέον ἐστι. καὶ ἂν ὅταν αὐτὸ ἑνίσῃς τῇ διανοίᾳ, καὶ ἐνταῦθα πλέον ἐστι.

Seele auf diesem Wege fort, daß sie seiner theilhaft wird, und erkennt, sie habe die wahre Urquelle des Lebens und bedürfe keines Dinges mehr, sie müsse vielmehr alles andere von sich legen und nur allein in ihm sein und leben und sein, was das Eine ist, dann kann sie sich und ihn schauen, so weit als dieses Schauen möglich ist; sich nemlich als verklärt, erfüllt mit dem übersinnlichen Lichte; oder vielmehr als das reine, schwerlose, leichte Licht selbst, als einen gewordenen oder vielmehr seienden Gott.

Wenn nun die Seele in inniger Vereinigung das Eine angeschaut hat, trägt sie das Bild des Einen in sich, wenn sie wieder zu sich selbst kommt. Sie war aber auch selbst das Eine und fand keinen Unterschied weder in sich, noch mit anderen Dingen. Denn in ihr war keine Bewegung, kein Streben, keine Begierde, auch kein Denken, kein Begreifen, sie war nicht mehr sie selbst, wenn man so sagen darf, sondern aus sich gerissen, entzückt, in einem bewegungslosen Zustande, in sich selbst ruhend, zu nichts sich hinneigend, gleichsam die Ruhe selbst; sie war nicht mehr etwas von dem Schönen, sondern das Schöne schon übersteigend, auch schon über dem Chor der Tugenden hinaus, so wie einer, der in das Allerheiligste eingegangen ist, die Bildsäulen des Tempels hinter sich gelassen hat, welche, wenn er wieder herausgeht, die ersten Anschauungen sind, die sich ihm darstellen. — So ist dieses Sehen des Einen nicht ein Schauen, sondern eine andere Art des Sehens, ein Heraustreten aus sich selbst, eine Vereinfachung und Erhöhung seiner selbst, ein Ringen nach Berührung, eine Ruhe und ein Denken zur Vereinigung *).

---

*) l. l. c. 11. *τὸ δὲ ἴσως ἦν οὐ θέαμα, ἀλλὰ ἄλλος τρόπος τοῦ ἰδεῖν, ἔκστασις, καὶ ἄπλωσις, καὶ ἐπίδοσις αὐτοῦ, καὶ*

§. 118.

1) Aus dem Einen strahlt nun ohne alle Veränderung, ohne irgend eine Thätigkeit des Wollens, Begehrens, Erzeugens unveränderlich nicht zeitlich, sondern ewig das Zweite, die göttliche Vernunft. Das Eine hat in sich ohne alle Trennung oder Spaltung ein Schauen und Wissen seiner selbst, es liebt in sich einen reinen Lichtglanz (αὐγὴν καθαράν). Es ist gleichsam ein Mittelpunkt (οἷον κέντρον), aus welchem ruhig, stetig, unveränderlich ein Kreis leuchtet (κύκλος ἐκλάμπει), das große unveränderliche Licht, das geliebteste, die Vernunft (μέγα φῶς, τὸ ἀγαπητότατον, ὁ νοῦς). Mit diesem Bild, wie das Licht aus der Sonne strahlt, wie der Duft das Duftende umgiebt, wird hier immer das Ausgehen des Niederen aus dem Höheren festgehalten.

Die Vernunft ist die erste Ausstrahlung des Einen, die Selbstanschauung (θεωρία) des Einen, die Wirklichkeit (ἐνέργημα) des Einen. Sie ist der Inbegriff der Ideen, die gedachte Welt (κόσμος νοητός). Alles unsterbliche umfaßt sie, alle Vernunft, alles Göttliche, alle Seele die ewig bestehende (νοῦν πάντα, θεὸν πάντα, ψυχὴν πᾶσαν ἑστῶτα ἀεί).

Die Vernunft besitzt in sich die drei: da sie unmittelbar aus dem Einen hervorgeht, ist sie alles unveränderliche Sein; ausstrahlend aus ihm alles Leben; auf sich selbst gewandt die Erkenntniß *).

So ist ihre Einheit nicht einfach, sondern sie faßt Verschiedenartigkeit und Gleichartigkeit in sich. Denn

---

ἔφεσις πρὸς ἀφὴν καὶ στάσις, καὶ περινόησις πρὸς ἐφαρμογήν.

*) Ennead. V, 2, 1.

zwei sind es, dieses Eine zugleich Vernunft und Seiendes, Denkendes und Gedachtes; Vernunft nemlich dem Denken nach, Seiendes dem Gedachten nach *).

Die Vernunft enthält in der wahren und ersten Welt, ohne Ausdehnung, Theilung und Mangel **) die Urbilder aller Götter, Dämonen, Seelen und andern untergeordneten Dinge unwandelbar. So ist in ihr Art (*εἶδος*) und Gestalt (*μόρφη*), also auch das Gestaltete (*μορφούμενον*), nemlich die *ὕλη* im Urbild.

Diese gedachte Welt ist das Geisterreich ***), welches hier ganz nach dem Schema der Classification der Begriffe gedacht wird. Diese Welt ist der höchste *νοῦς*, welcher *δυνάμει* alle Wesen in sich enthält, die *ἐνεργείᾳ* in der Welt vorhanden sind. Unter dem höchsten *νοῦς* giebt es höhere und niedere Geister bis zu den Einzelnen, nach dem Unterschiede von Geschlecht, Art und Einzelwesen (*τὰ γένη, τὰ εἴδη, τὰ ἄτομα*). Die niederen strahlen aus den höheren, dies zu verstehen fällt aber dem durch den Körper verdunkelten Menschengeist schwer. Nur im Körperlichen wird der Unterschied der Wesen durch Trennung und Ausdehnung im Raum bestimmt, in der gedachten Welt nur durch Verschiedenartigkeit und Gleichartigkeit (*ἑτερότης, ταυτότης*).

Hier liegt der tiefste Grund der Verworrenheit aller dieser Phantasien. Es wird hier ein Bestimmen der We-

---

*) Ennead. V, 1, 4. *ἀλλὰ δύο ὄντα, τοῦτο τὸ ἓν ὁμοῦ νοῦς καὶ ὂν καὶ νοοῦν καὶ νοούμενον, ὁ μὲν νοῦς κατὰ τὸ νοεῖν, τὸ δὲ ὂν κατὰ τὸ νοούμενον· οὐ γὰρ ἂν γένοιτο τὸ νοεῖν ἑτερότητος μὴ οὔσης καὶ ταυτότητος.*

**) Ennead. III, 2, 1.

***) l. l. IV, 8, 3.

sen nicht nach Sinnesanschauung und Zahl, sondern nur in Begriffen nach Einerleiheit und Verschiedenartigkeit vorausgesetzt. Dies letzte gehört der höheren eigentlichen Wahrheit, dem Vollkommnen und Guten und das Wesen jeder Seele ist hierin gegründet und doch heißt eben dieses allgemeine ändrerseits nur das möglicherweise Seiende im Gegensatz gegen das Einzelne wirkliche. Natürlich, weil ja doch in der menschlichen Erkenntniß keine anderen Vorstellungen von bestimmten Wesen vorkommen, als die anschaulich bestimmten von Einzelwesen.

2) Aus der Vernunft strahlt dann, wie sie aus dem Einen, unwandelbar nicht zeitlich, sondern ewig das Dritte, die Seele der Welt (ψυχὴ τοῦ κόσμου). Wie das Wort die Darstellung des Gedankens ist diese die der Vernunft. Die Weltseele nun äußert sich zur Verwirklichung der Außenwelt nach den Urbildern, welche sie durch ihre Theilnahme an der Vernunft denkt. Alles ist in der gedachten Welt, was sein Abbild in der Sinnenwelt hat und in der Sinnenwelt ist alles durch die Seele und hat seinen Antheil an der Vernunft. Nicht nur Thiere und Pflanzen, sondern auch die Elemente. So wird die Stufenfolge des Ursprungs des unteren aus dem oberen fortgesetzt bis zum letzten der todten nachbildlichen ὕλη.

Die vollkommene und zur Vernunft geneigte Seele ist ewig rein, von der ὕλη abgewandt; sie sieht nichts von allem unbestimmten, maaßlosen und bösen, naht sich auch diesem nicht, sondern bleibt ganz von der Vernunft bestimmt. Aber die dieses nicht bleibende, sondern aus sich herausgehende gegen das unvollkommene und nicht erste, ist nur gleichsam ein Bild von jener; soweit sie der Mangel trifft mit Unbestimmtheit erfüllt, sieht sie das finstere und hat schon ὕλη an sich; sie blickt hin nach dem, was

sie nicht erblickt, darum sagen wir, sie sieht auch die Finsterniß *).

So läßt er nach des Aristoteles Abstufung der Seelenvermögen aus der vernünftigen Seele die sinnlich empfindende (αἰσθητική), aus dieser die bewußtlos erzeugende (φυσική) Seele, endlich die gestaltlose und qualitätlose ὕλη hervorgehen.

Indem die Seele hervorgeht in eine andere und entgegengesetzte Bewegung, erzeugt sie ein Bild ihrer selbst die Empfindung und das Wachsthum in den Pflanzen **). Wachsthum (ἡ φύσις) ist ein Bild der Klugheit (φρονήσεως) und das letzte der Seele. Wachsthum hat auch keine φαντασία; Denken nemlich ist besser als φαντασία, φαντασία aber ist in der Mitte zwischen der Form des Wachsthums und des Denkens (φαντασία δὲ μεταξὺ φύσεως τύπου καὶ νοήσεως) ***).

So werden wir mit dem Bilde im Timaios fortgeführt. Die Weltseele bildet die ganze sichtbare Welt aus der ὕλη; sie belebt diese und führt sie im Kreise herum; sie dehnt sie aus und erzeugt so Raum und Zeit. Dabei ist aber das Wirken der Seele in der Natur Anschauung (θεωρία), nicht jene sinnliche, die ihren Gegenstand außer sich hat, sondern diejenige, welche sich ihren Gegenstand selbst giebt, in der Sein und Denken das gleiche sind. Dieses Anschauen ist die Ursach alles Werdens und der Zweck alles Strebens und Wirkens †).

3) Aus diesem leitet sich dann auch die Lehre von der menschlichen Seele ab. Alle Gestaltung ist Leben, alles

*) Ennead. I, 8. c. 8, 4.
**) l. l. V, 2. c. 1.
***) l. l. IV, 4. c. 13. III, 8. c. 1. 3. 7.
†) l. l. III, 8. c. 1 — 6.

Leben ist von der Seele erzeugt, alle Seele geht aus von der Vernunft, alle Vernunft geht aus von der ersten göttlichen Vernunft und diese aus dem Einen. Die Phantasien von der Verbindung des Allgemeinen mit dem Einzelnen und des Geistigen mit dem Körperlichen werden dann immer an das Bild gebunden wie das Licht der Sonne an die Erde strahlt oder eine Linie aus dem Mittelpunkte des Kreises an den Umfang gezogen wird. Alle individuellen Seelen, also auch die menschlichen, haben ihr Wesen in der gedachten Welt, ihren Antheil an dem νοῦς und bestehen also so unkörperlich und unsterblich. Aber durch einen von ihnen ausstrahlenden Hauch verbinden sie sich dem Körper, den sie beleben, und das Leben des Körpers ist die niedere Seele.

Jede von diesen Seelen hat drei Vermögen. Der höheren Seele gehört erstens die Vernunft (νοῦς), das Vermögen unveränderlich die ewige Wahrheit und Schönheit des gedachten Sein zu schauen; zweitens der Verstand (λόγος), das Vermögen des Erkennens und Wollens in der zeitlichen Gedankenbewegung des Urtheilens, Schließens und des Entschlusses; drittens die Einbildungskraft, welche die Formen und Gestalten vorstellt als Urbilder der körperlichen Erscheinungen. Der niederen körperlichen Seele gehören dagegen erstens die sinnliche Einbildungskraft, welche innerlich die Gestalten der Materie vorstellt; zweitens das sinnliche Wahrnehmungsvermögen, welches die Vorstellung der Formen und Gestalten durch die Sinnesorgane empfängt; drittens das Vermögen der sinnlichen Begierden, der Gemüthsbewegungen und Leidenschaften.

Die Seele ist nun frei in der Wahl, welchem von diesen sie die Herrschaft geben will. Die obere Seele ist ohne Berührung und Gegenwirkung mit der ὕλη, aber durch

durch die obere Einbildungskraft sehen die Seelen die Gestalten der Körperwelt und wenn sie dann nach freier Wahl ihrer begehren, so sinken sie hinab ins Erdenleben. Auf diese Weise schließt dann Plotinos hier die platonische Dichtung im Phaidros von der Seelenwanderung an und malt sie aus wie dort.

§. 119.

1) Dies führt uns dann zu den Betrachtungen der praktischen Philosophie hinüber. Hier ist der Grundgedanke mit der größten Entschiedenheit jene Idee des Aristoteles: das beste der Wesen und das vollkommenste ist der unabhängige in sich gekehrte Grund von Allem, welchen alle Wesen begehren, wodurch das unbeseelte zur Seele, die Seele zum νοῦς, der νοῦς zum ewig Einen hingezogen wird *). Dieser Gedanke ist hier so ausgemalt, daß man leicht auf den Gedanken kommen könnte, die wenigen ihn andeutenden Lehren beim Aristoteles am Ende des 14. Buches der Metaphysik du Val. seien vielleicht eine spätere neoplatonische Zugabe. Allein diese Vermuthung ist unzulässig. Die ganze aristotelische Metaphysik wäre ohne diesen Gedanken ohne Zweck und Ziel und dann vorzüglich ist jene ganze so consequent aristotelische Lehre in einer Hauptsache im Widerspruch mit der plotinischen. Denn nach Plotinos ist die ὕλη der Grund des Bösen und diese Voraussetzung widerlegt Aristoteles eben dort aus dem ganzen Zusammenhang seiner Dialektik. Aristoteles sagt, das Böse ist nur στέρησις im Gegensatz des Guten, aber die ὕλη ist nicht στέρησις und in keinem Gegensatz, denn sie ist ὑποκείμενον πρῶτον und οὐσία δύναμις.

*) Ennead. I, 7. c. 1. 2.

Unsere Sache steht gerade umgekehrt. Plotinos hat seine ganze Weltansicht aus der aristotelischen gebildet.

Zu Grunde liegt des Aristoteles Unterschied von Entelechie (οὐσία μόρφη) Grund der Gestaltung und ὕλη als das Gestaltbare. Aber Aristoteles nannte nur die Entelechie eines lebensfähigen organischen Körpers Seele, hingegen bei Plotinos ist jede Entelechie Seele und überhaupt jeder Grund von Gestalt (μόρφη) oder Art (εἶδος), (nicht nur die Pflanze, sondern auch das Feuer hat ihm Seele). Dagegen steht dann dem Plotinos die ὕλη als das zu gestaltende unbegrenzte (ἄπειρον), gestaltlose (ἄμορφον), maßlose (ἄμετρον), unbestimmte (ἀόριστον), ohne Größe und Beschaffenheit. Die ὕλη ist auch ihm ὑποκείμενον aber das μὴ ὄν, das nicht Seiende, jedoch nicht schlechthin das Nichtsein (οὐκ εἶναι), sondern nur das nicht dieses Seiende, das schlechthin unbestimmte (also das aristotelische δυνάμει ὄν).

Hier ist der pythagoreischen Andeutung gemäß die Bedeutung dieser Abstraction ganz umgesetzt. Den ersten war das unbestimmte das uranfängliche, nachher das göttliche, hier wird es das Böse (κακόν). Indessen möchte mit ganz klaren Gedanken hier schwer des Plotinos Schilderung des Einen von der der Hyle aus einander zu halten sein. Denn eben sowohl das Eine, das erste Erzeugende, welches kein Erzeugtes ist, als die Hyle, das letzte Erzeugte, welches keine Zeugungskraft in sich hat, wird als das Gestaltlose ohne Größe und Beschaffenheit und ohne Sein beschrieben. Was auf der einen Seite die höchste Emporhebung des Gedankens bestimmen soll, wird auf der andern Seite eben auch dem untersten als Bild des Todes gegeben. Nach Plotinos sind das Eine, die Vernunft, das Seiende und die Seele gut, nur die Hyle, das formlose, das letzte, ist das Böse. So ist auch die

Seele des Menschen nicht böse, sondern sie neigt sich nur zum Bösen, wenn sie das Körperliche begehrt. Dieses aber thut sie mit Freiheit.

So widerlegt er die Gnostiker, welche ein eigenes Princip des Bösen oder auch die Hyle als ein solches voraussetzen. Denn die Hyle ist wohl der Grund des Bösen, aber sie ist kein Anfang (ἀρχὴ), sondern nur das Letzte (ἔσχατον); sie ist nur die letzte Ausstrahlung der Seele, die keiner Zeugung mehr fähige, die nicht Seiende. So führt er aus, daß das Böse in der Welt nothwendig sei, weil die Gestaltung ein letztes Gestaltbares fordere und in dem Vollendeten auch alles Mögliche wirklich sein müsse. Zu dem giebt er denn auch sehr populäre Betrachtungen dessen, wie das Böse im Ganzen wieder nützlich sei z. B. Armuth und Krankheit oft dem, den sie treffen, Laster des Beispiels wegen und zur Gegenwehr.

Dies giebt also keinen scharfen Gegensatz des Bösen gegen das Gute, sondern nur eine gradweise Unterordnung des Mangelhaften unter das Vollkommnere bis zum letzten Mangelhaftesten der todten Masse. Unverbunden bleibt aber diese Lehre mit der Lehre von der Sünde, von dem sittlich Bösen im Menschen. Dieses erklärt er für Folge des freien Entschlusses, die Seele nach oben zum Göttlichen oder nach unten zum Sinnlichen, Körperlichen zu wenden und verspricht demgemäß dem Guten ein gutes, dem Bösen ein böses Leben *). Er übersieht aber, daß dieser freie sündliche Entschluß allein das wahre Böse ist und den Consequenzen seiner ganzen Weltansicht der Ausstrahlung alles Unvollkommnen aus dem Vollkommneren widerspricht.

*) Ennead. V, 2. c. 9. 10.

2) Die **Tugendlehre** endlich hat sich **Plotinos** ganz verdorben durch die schwärmerische Uebertreibung der platonischen Idee von der Tugend des *φιλόσοφος* und des aristotelischen Spruches: die Tugend ist weniger das Schöne selbst, als das Streben nach dem Schönen (nemlich in tugendhaften Handlungen).

Die Tugenden der gesunden Willenskraft in Tapferkeit, Mäßigung, Weisheit und Gerechtigkeit, die *ἀρετὴ πολιτικὴ* nennt er nur die niedere Tugend der zu reinigenden Seele und erhebt darüber die Tugend der gereinigten Seele. Die niedere Tugend soll nicht die Gottähnlichkeit sein, sondern diese erst zum Zweck haben. Nur die Tugend der gereinigten Seele soll die Gottähnlichkeit sein, diese soll aber nur in jener Entzückung und Versenkung in die Anschauung Gottes bestehen, in der sich die Seele über alles Schöne und den ganzen Chor der Tugenden erhebt und zu reinem Lichte, zu einem Gotte selbst wird.

So steht hier schon der Erbfehler der Mystiker fest, in dem man über die thatkräftige gesunde Ausbildung des Geistes eine religiöse Tugend nicht als die schützende Frömmigkeit des Vertrauens auf Gott, sondern nur eine innere phantastische Entzückung zur Vereinigung mit Gott erhebt und so jenem der Wahrheit geweihten betrachtenden Leben, welches die großen griechischen Denker für das Edelste hielten, eine Beschaulichkeit in angeblich andächtigen Gefühlen unterschiebt.

Des **Plotinos** Beschaulichkeit geht dabei nur auf jenes Erschauen des Ureinen im reinen Lichte, aber nicht auf den Trost der Sündenvergebung.

8. Porphyrios, Jamblichos, Proklos.

§. 120.

Plotinos hatte mit ansprechender Rede, einer gewissen Sicherheit der Dialektik und lebendiger Einbildungskraft das geistreichste Philosophem dieses schwärmerischen Platonismus gegeben. Der Zeitgeist erhielt ihm lange die Vorherrschaft und eine große Zahl von Anhängern. Zwei Dinge müssen wir dabei besonders im Auge behalten, die enge Verbindung dieser Lehren mit dem dämonischen Aberglauben und die nahe Verwandtschaft dieser Lehre mit dem religiösen Ueberlieferungsglauben oder dem sogenannten Offenbarungsglauben. Plotinos hält seinen Traum vom Geisterreich der Lehre nach noch in allgemeinen philosophischen Abstractionen fest, sein Schüler Porphyrios fängt schon zweifelnd an mit dem gemeinen Volksaberglauben zu verhandeln, dessen Schüler Jamblichos aber giebt die Philosophie ganz an diesen verloren.

Was ferner das andere betrifft, so mußte die Anerkennung der Unabhängigkeit der ewigen Wahrheit von der Sinnesanschauung und von der bloßen Entwickelung der wissenschaftlichen Denkformen diese anfangs wol als ein höheres Schauen fassen lassen. So nahm Platon schon den Quell der nothwendigen Wahrheit als in der Erinnerung an ein früheres reines Leben bei den Göttern gegeben und bei Philon und Plotinos wird daraus das Schauen in der Entzückung durch besondere göttliche Erleuchtung und Begnadigung gegeben. Nur wenige Male war es ja dem Plotinos selbst nur gelungen, sich in diese Anschauung Gottes zu versenken. Diese Vorstellung schließt sich ungemein nahe an den alten Glauben an Propheten, an einzelne heilige, von Gott beson-

ders erleuchtete Männer an, durch die den anderen Menschen die höhere Wahrheit mitgetheilt wird, ja diese ganze Phantasie von der ekstatischen Anschauung entwickelte sich bei Philon mit an der jüdischen Verehrung ihrer Propheten. So stimmen die heidnischen Philosophen und die christlichen Lehrer zusammen auf diesen Glauben an geoffenbarte Wahrheit, die durch besondere höhere Mittheilungen der göttlichen Vernunft empfangen werden. Die Christen glaubten hier meist nur an ihre Propheten, diese heidnischen Philosophen lassen ihrem Aberglauben an Ueberlieferung alle Propheten recht sein. Wie Tennemann sagt: Zoroaster, Hermes Trismegistus, Platon und Pythagoras traten jetzt in brüderliche Eintracht zusammen als unmittelbare Ueberlieferer und Ausleger göttlicher Offenbarungen. Ja, jeder Schüler macht seinen Lehrer zum Propheten in der hermetischen Kette, bis Proklos sich endlich für das letzte Glied dieser Kette erklärte.

So erhält hier unser Spruch: was die vernünftelnde Phantasie in Mythen ersonnen, wiederholt die phantasirende Vernunft in schwärmerischen Philosophemen, seine drückendste Wahrheit für den Geschichtschreiber, der sich zur Aufgabe stellt, alle philosophischen Phantasien der Zeit zu schildern. Das Gefühl der Unsicherheit der eigenen neuen Phantasien verbunden mit der Bemerkung ihrer Aehnlichkeit mit alten Mythen verleitet zu den gröbsten Verfälschungen der Geschichte durch auf alte Namen untergeschobene Gedichte und Werke, so daß selbst die neuere Kritik noch lange mit der Weisheit des Zoroaster, Pythagoras, der Sibylle, der Chaldäer, des Hermes, des Dionysius Areopagita und anderer geneckt worden ist.

§. 121.

Unter den vielen Schülern des Plotinos ist der wichtigste Porphyrios, der als Ordner seiner Schriften, Verfasser seiner Lebensbeschreibung und beredter Vertheidiger seiner Lehre besonders für den Ruhm seines Lehrers lebte und dann auch großen Einfluß auf die Fortpflanzung der Lehre erhielt. Porphyrios war im Jahre 233 in Batanea, einer Kolonie der Tyrier in Syrien, geboren. Er hieß Malchos, im Phönicischen König, seine griechischen Freunde gaben ihm dann den verwandten Namen. Seine ersten Lehrer waren Origenes und Longinos; dreißig Jahre alt ging er nach Rom, wurde dort Schüler und bald der große Verehrer des Plotinos.

Er hat der Lehre der Enneaden nichts wesentliches zugesetzt. In den Phantasien des Plotinos war der alte Unterschied zwischen Erscheinung als untergeordneter menschlicher Ansicht und Erkenntniß des wahren Wesens der Dinge ganz vergessen und der Unterschied unserer Vorstellungsarten in Anschauen und Denken, nach Körper und Geist nur in einen gradweisen Unterschied der Wesen selbst nach den Stufen der Ausstrahlung aus dem Einen umgedeutet. Hier war also das unklarste das Verhältniß des Gedankens zum Gedachten, des Allgemeinen zum Geistigen, des Geistigen zum Körperlichen. Dieses Räthsel scheint den Porphyrios besonders beschäftigt zu haben. Plotinos hatte zum Schutze seines Traumes gewaltsam gefordert, daß Wahrheit nur bestehen könne, wenn das Denkende und Gedachte dasselbe, also alles Wesen der Dinge in der Vernunft sei. Dies für die menschliche Vernunft Widersinnige führt den Traum gleich zur göttlichen Vernunft in einer verworrenen alle

Selbstbeobachtung überbietenden Phantasie. Der heller denkende Longinos hatte dagegen behauptet, ὅτι ἔξω τοῦ νοῦ ὑφέστηκε τὸ νόημα, daß außer der Vernunft der Gedanke bestehe. Dies leuchtete anfangs dem Porphyrios ein, dann ließ er sich aber von Plotinos eines anderen belehren. Wir sehen leicht die Zweideutigkeit; νόημα ist der Gedanke und auch der gedachte Gegenstand. Der Gedanke ist immer in der Vernunft, der gedachte Gegenstand meist außer derselben. Bei Plotinos ist aber der Gedanke nur Vorstellung des Allgemeinen und darin wieder Gedanke und gedachter Gegenstand unklar einander gleich gestellt. Porphyrios giebt nun in der Abhandlung von ihm, die man als Einleitung vor die logischen Schriften des Aristoteles setzt, eine ganz klare Erklärung und Unterscheidung der fünf das Allgemeine betreffenden Hauptbegriffe γένος, εἶδος, διαφορά, ἴδιον, συμβεβηκός (Geschlecht, Art, Artunterschied, eigenes Merkmal, zufälliges Merkmal), aber sagt auch in der Einleitung, daß er die Betrachtung nur nach der Weise der Peripatetiker logisch anstellen wolle, die schwerste Untersuchung aber ganz liegen lasse, ob nemlich Geschlecht und Art Dasein haben (ὑφέστηκεν) oder einzig in leeren Gedanken (μόναις ψιλαῖς ἐπινοίαις) liegen, ob sie, wenn sie Dasein haben, Körper sind oder unkörperlich und ob sie für sich bestehen (χωριστά) oder an dem Sinnesanschaulichen. In seiner Schrift πρὸς τὰ νοητὰ ἀφορμαὶ sucht er dann diese metaphysischen Grundbegriffe genauer zu bestimmen. Er stellt dort aber eigentlich nur das untheilbare Wesen der Vernunft dem theilbaren der Körper entgegen, und begnügt sich dann damit, daß der Körper an einem bestimmten Orte, die Vernunft aber überall und nirgends sei und mit dem plotinischen der Erzeugung ohne eine Veränderung im Erzeugenden. Auch die unklare Zu-

sammenhäufung der Zweifel gegen Theurgie und Mantik, welche er in dem Briefe an den ägyptischen Priester Anebon giebt, hat vorzüglich die Schwierigkeit im Hintergrunde, wie das Dasein der Götter mit dem Räumlichen verglichen werden könne. In seiner pythagorisirenden Schrift von der Enthaltung von Thieren, in welcher er nachweist, daß die Thiere Vernunft haben wie die Menschen, nur eine unvollkommnere, daß man also kein Thier tödten, keine thierische Speise genießen dürfe, daß an blutigen Opfern nur böse Dämonen Gefallen haben können, verliert er sich aber selbst sehr in die Träume der Dämonenlehre und phantasirt sich gute und böse Luftgeister neben einander.

Der alexandrinische Neoplatonismus des Ammonios und der Schule des Plotinos mußte schon ungesucht in Streit mit den christlichen Lehrern gerathen, er vertheidigte nach und nach immer heftiger das Heidenthum gegen das Christenthum, bis er nach dem Tode des Kaiser Julianus sein Spiel gegen das Christenthum ganz verlor. So zeigt sich schon Porphyrios auch mit Streitschriften gegen die Christen. Doch hat in der Schule selbst dieser Streit keinen bedeutenden Einfluß auf die innere Entwickelung der eigenen heidnischen Lehre.

§. 122.

Der plotinische Neoplatonismus verbreitete sich nun von Rom und Alexandria aus an alle Orte, wo Philosophenschulen waren. Aber bei den meisten Lehrern verlor er bald fast alle philosophische Bedeutung und ging in Aberglauben unter. Glaube an Dämonen, an Theurgie und Mantik stand zwar bei fast allen früheren Lehrern im Hintergrunde der Philosophie, aber hier bemächtigen sich diese Träume fast des ganzen Gedankens und

die Weisheit des Lehrers besteht vorzüglich in der Kenntniß der Fabeln und Zauberkünste aller verschiedenen Priestergesellschaften. So übertraf an Ruf und Verehrung Jamblichos aus Chalkis in Kölesyrien, der im Jahre 333 starb, der Schüler des Porphyrios bei weitem seinen Lehrer, als ein wunderthätiger und göttlicher Mann, doch nicht als Philosoph, denn er war mehr nur ein oberflächlicher und abergläubischer Schwätzer, der selbst an die Stelle der Entzückung nur Geisterbannen und die gemeinsten Zauberkünste setzte, sondern weil seine ihn feiernden Schüler wie Antoninus Maximus von Ephesus und Chrysanthius mit dem Kaiser Julianus waren, der den letzten Versuch machte, dieses Gewirr des polytheistischen Cultus gegen das Christenthum aufrecht zu erhalten, obgleich der jugendliche Held selbst auch sterbend noch mit klarerem Gedanken der Unsterblichkeit vertraute und mehr mit stoischem Sinne die Tugend ehrte.

Diese abergläubisch träumende Philosophie erhielt sich auch als sie ihre politische Bedeutung verloren hatte, das vierte und fünfte Jahrhundert hindurch in vielfacher Ueberlieferung. Im fünften Jahrhundert finden wir den Proklos, der im Jahre 412 in Constantinopel geboren war und 485 starb, als einen Schüler des Plutarchos Nestorius Sohn und des Syrianos zu Athen und dann als einen vielgeschäftigen Lehrer, der der Sache noch einmal neuen Aufschwung gab.

Proklos war von der Asklepigenia, der Tochter des Plutarchos, in die Kenntniß der großen Orgien und in alle theurgischen Wissenschaften eingeweiht worden. Er studirte gläubig alle untergeschobenen Schriften der damaligen Zeit, orphische Gedichte, chaldäische Orakel, hermetische Schriften und nahm so jede Art des Aberglau-

bens in sich auf. Er meinte, dem Philosophen zieme es nicht nur Priester eines Cultus, sondern der Hierophant der ganzen Welt zu sein. So feierte er auch die Festtage und Fasttage aller Partheien und war nach Marinus, der sein Leben beschrieben hat, ein großer Zauberer und Wettermacher. Nur mit den Christen stritt er; doch nur, und das nicht ohne Grund, über die zeitliche Erschaffung der Welt. Er hat vieles geschrieben, Hymnen, mathematische Werke und philosophische. Unter den letzteren vorzüglich Elemente der Gotteslehre (*στοιχείωσις θεολογική*) und eine platonische Gotteslehre. Er bleibt eigentlich ganz bei Plotinos, hat aber die dialektischen Unterlagen des Traumes weiter ausgeführt.

So hat er die Lehre von der Entzückung und der Anschauung Gottes in einem dem philonischen und christlichen verwandten Sprachgebrauch in eine Lehre vom Glauben (*πίστις*) ausgebildet. „Nur auf das Wesen der Wesen kann sich ein endliches Wesen verlassen, nur ihm allein vertrauen und sich ihm ganz hingeben, denn nur durch ihren Antheil an dem göttlichen Wesen kann die Seele, so weit es ihr möglich ist, das Göttliche erkennen, denn überall wird durch das Gleiche das Gleiche erkannt“ *).

„Der Glaube der Götter ist der auf unaussprechliche Weise die sämmtlichen Göttergeschlechter und alle seligen Dämonen und Seelen zum Guten vereinigende.

---

*) Theologia platon. l. 1. c. 8. *ἡ δὲ τῶν θεῶν ὕπαρξις ἐποχεῖται τοῖς οὖσι, καὶ κατ᾽ αὐτὴν ἀφωρίσται τὴν ἕνωσιν τῶν ὅλων. λείπεται οὖν, εἴπερ ἔστι καὶ οὑτωσοῦν τὸ θεῖον γνωστόν, τῇ τῆς ψυχῆς ὑπάρξει κατάληπτον ὑπάρχειν καὶ διὰ ταύτης γνωρίζεσθαι καθ᾽ ὅσον δυνατόν. τῷ γὰρ ὁμοίῳ πανταχοῦ φάμεν τὰ ὅμοια γινώσκεσθαι.*

Denn nicht wissenschaftlich, nicht auf unvollkommne Weise darf das Gute erforscht, sondern indem wir uns dem göttlichen Lichte hingeben, uns in uns verschließen, werden wir befestigt in der unerkennbaren geheimen Einheit der Wesen. Dieser Glaube ist älter als die Erkenntniß (τῆς γνωστικῆς ἐνεργείας), nicht nur in uns, sondern auch in den Göttern, durch ihn sind alle Götter vereinigt und verbinden um einen einartigen Mittelpunkt alle Kräfte und alle Ausstrahlungen. Alles andere Erkennen und Denken ist vielartig und durch Verschiedenheit getrennt, der Glaube dagegen ist einartig, ruhend und vollkommen festgestellt in dem Hafen der Güte".

„Es giebt drei Dinge, welche alle göttliche und höhere Geschlechter erfüllen, Güte, Weisheit, Schönheit (ἀγαθότης, σοφία, κάλλος); es giebt drei Dinge, die die von jenen erfüllten Dinge einigen und aneignen, welche niedriger stehen als jene, aber alle göttliche Bildungen durchdringen Glaube, Wahrheit, Liebe (πίστις, ἀλήθεια, ἔρως), durch diese wird alles erhalten und mit den urwirkenden (πρωτουργοις) Ursachen verbunden; einiges durch begeisterte Liebe (ἐρωτικὴ μανία), einiges durch die göttliche Philosophie, einiges durch die göttlich wirkende Kraft (θεουργικὴ δύναμις), welche besser ist, als alle menschliche Weisheit (σωφροσύνη) und in sich befaßt alle Güter der Wahrsagung (τῆς μαντικῆς), die reinigenden Kräfte der Einweihung und alle Wirkungen der göttlichen Eingebungen" *).

In den Elementen der Gotteslehre hat Proklos anscheinend mehr systematisch die Lehre des Plotinos von dem Hervorgehen der Dinge aus dem Einen, den Ur-

*) l. l. c. 25.

quell alles Guten und Schönen, viel weitläuftiger aus leeren metaphysischen Begriffen ausgesponnen. Der Ureinheit setzt er zuerst die Zweiheit Grenze (πέρας) und Unbegrenztheit (ἀπειρία) an die Seite und entwickelt daraus eine Dreiheit der Dreiheiten und aus diesen die Fülle der Gottheiten.

Ueberall ist die Dreiheit τὸ ὄν, ἡ ζωή, ὁ νοῦς, diese drei sind in jedem Dinge.

Nun ist die erste Dreiheit πέρας, ἄπειρον, μικτόν. Πέρας ist der Gott, der auf der Grenze des Denkbaren von dem ersten unmittheilbaren Gotte kommt, alles mißt und begrenzt, das väterliche, zusammenhaltende und unbefleckte Geschlecht der Götter begründet. Das ἄπειρον ist die unerschöpfliche Kraft dieses Gottes, welche alle erzeugenden Ordnungen ausstrahlt, alles grenzenlose, das überwesentliche (προούσιον), das wesentliche und bis zur letzten ὕλη. Das μικτὸν aber ist die erste und höchste Welt der Götter, welche geheimnißvoll alles in sich faßt, nach der gedachten Dreiheit (κατὰ τριάδα νοητὴν) erfüllt und die Ursach aller Dinge einheitartig in sich enthält.

Aehnlich der ersten Dreiheit enthält die zweite zuhöchst Einheit, Göttlichkeit, Wirklichkeit, in der Mitte das Kraft benannte, zuletzt das Seiende auf der zweiten Stufe das gedachte Leben (ζωὴν νοητήν).

Die dritte Einheit, das μικτὸν, giebt die dritte Dreiheit, in welcher die gedachte Vernunft (νοῦς νοητὸς) ihr Bestehen erhält und alle Dinge wirklich und offenbar gegeben sind.

Alle drei Einheiten offenbaren auf eine mystische Weise die unbekannte Wirksamkeit des ersten unmittheilbaren Gottes. Die erste die unaussprechliche Einheit, die zweite das Uebermaaß aller Kräfte, die dritte die vollständige Erzeugung aller Dinge.

So geht der Traum fort zur Aufzählung der Götter und Dämonen, nach dem Unterschiede der gedachten, der denkenden, der überweltlichen und weltlichen (νοητοί, νοηροί, ὑπερκόσμιοι, ἐγκόσμιοι).

Etwas klarer spricht Proklos über Vorsehung, Freiheit und Schicksal in einer Schrift von der Vorsehung und dem Schicksale. Die Vorsehung ist die Ursach alles Guten und Gott selbst, ihr ist auch das Schicksal unterworfen. Die Wesen sind von drei Arten Vernunft, Seele oder Körper. Nur das Körperliche steht unter dem Schicksal, die Vernunft ist frei, die Seele aber nur, wiefern sie vernünftig ist, ihre vom Körper abhängigen Theile stehen unter dem Schicksal.

Bei der Frage nach dem Grund des Bösen entscheidet er gut, daß die ὕλη dieser Grund nicht sein könnte und findet dann auf unklare Weise das Böse sowohl im Körperlichen, als im Beseelten und als im Vernünftigen nur im Mangelhaften, welches zunächst nicht Gottes Wirkung sei; in höherer Ansicht aber, wiefern es doch von Gott abhänge mit zum Guten gehöre.

Des Proklos großer Ruf hatte wieder viele Schüler in Athen versammelt, aber die Lehre gelangte nicht wieder zur Kraft. Der letzte Lehrer in Athen war Damascius aus Damascus in Kölesyrien, als Kaiser Justinianus im Jahre 529 diese heidnischen Schulen aufhob, die Lehrerstellen einzog und die Gehalte an Mönchsschulen gab.

Drittes Kapitel.

Gnosticismus.

§. 123.

Von der Zeit an, da die Philosophie der griechischen Schulen sich ganz in den Aberglauben verwirrte, haben wir bis auf die neue europäische Philosophie keine Fortbildung der philosophischen Lehren, die nicht an positive Religionsvorstellungen gebunden bliebe in der Voraussetzung der Untrüglichkeit heiliger Sagen und heiliger Schriften. So kommen uns neben den heidnischen Schulen der Griechen in Frage die an die Bibel gebundenen Lehren der Juden und Christen, die an den Koran gebundenen Lehren der Araber und die an die Veda's gebundenen Lehren der Brahminen. Dieses läßt uns auf die Geschichte der positiven Religionen und somit auf die Religionsschriften der verschiedenen Priesterstämme zurücksehen. Dabei muß man aber die allgemeine Bemerkung voraussstellen, daß Menschen wie zu derselben Wahrheit auch zu denselben Grundgestalten der religiösen Dichtung ohne geschichtliche Verbindung und Vererbung geführt werden durch die Gesetze, nach denen sich überhaupt der menschliche Geist entwickelt. In jeder Menschenvernunft lebt dieselbe Wahrheit, aber auch dieselbe philosophische Metapher. Wo uns die geschichtliche Kunde fehlt, ist also nur durch Sprache und die gleiche Gestalt willkührlicher wissenschaftlicher Anordnungen und willkührlicher Dichtungen mit einiger Sicherheit auf gleichen geschichtlichen Ursprung verschiedener Vorstellungsarten zu schließen. Die einfachen Grundlagen der Mythologie können leicht ohne Vererbung bei verschiedenen Völkern in nahe gleicher Form entwickelt worden sein.

Aber zu diesem gebe ich doch die andere Bemerkung hinzu, daß ich in der ganzen uns offen liegenden Geschichte der Menschen keine Spuren einer wahrhaft wissenschaftlichen und besonders einer wissenschaftlich philosophischen Ausbildung finde, die von dem griechischen Geiste unabhängig vorkäme.

So wie die ökonomisch-technische und politische Ausbildung der Völker Asiens in ihrer großen Verbundenheit durch Handel und Krieg weit über die Zeit der Griechen zurückgeht, so ist es auch mit der sittlichen und mythologisch-religiösen Ausbildung der Fall. Die vielfach verschlungenen Mythen der religiösen Dichtung der asiatischen Völker haben wol eine Geschichte weit über die Geschichte der Griechen hinauf. Es möchte sich aber zuletzt ergeben, daß alle eigentlich philosophische Auffassung, Unterlage und Ausführung zu diesen Mythen erst hinzugebracht ist durch griechischen Einfluß und griechische Vermittelung seit der Zeit, da Alexanders Eroberungen die Achtung vor dem griechischen Geiste in Asien zu verbreiten anfingen. Hieraus entsteht denn der schwierige Streit über das Sein oder Nichtsein einer vermutheten uralten Gnosis, indem die vernünftelnde Phantasie in ihren uralten Dichtungen eine Sprache spricht, welcher die junge phantasirende Vernunft wieder so nahe kommt. Sehen wir aber in den Mythen genauer auf einen irgend wissenschaftlich zusammenhaltenden Gedanken, so erscheint jeder, der in unserer Geschichte sich zeigt, als abhängig vom griechischen Geiste. Dies scheint das Ergebniß der Vergleichung aller mit Philosophie verbundenen Mythologien.

Merkwürdig können die uns hier begegnenden Zeitbestimmungen scheinen. Die wichtigsten, gebildetsten und uns am meisten interessirenden unter diesen alten Religions-

gions-

gions=Schriften sind die ebräischen zur mosaischen Gesetzgebung gehörenden heiligen Schriften der Leviten und des Heiligthums zu Jerusalem. Dieses war durch die Assyrer zerstört; zur Zeit des Thales, im Verlauf des sechsten Jahrhunderts vor dem Anfang unserer Zeitrechnung, hatte aber Cyrus nach der Zerstörung des Babylonischen Reichs dem Serubabel gestattet die Seinen wieder nach Jerusalem zu führen. Darauf bauten Esdras und Nehemiah das Heiligthum wieder, ordneten die levitische Priesteraristokratie dieses Handelsstaates und sammelten jene heiligen Schriften. Fast zu gleicher Zeit ordnete nach einer älteren Annahme unter Darius Hystaspis Zoroaster den Cultus und die heiligen Schriften der Magier neu. Wieder zu derselben Zeit lebte nach den Erzählungen der Chinesen Kong=fu=dsü, ihr großer Sittenlehrer, und nach den Zeitrechnungen der Buddhisten zu Ceylon und Siam soll Gautama oder Sommona Codom, der jüngste Buddha (der Sakiamuni der Mongolen), dessen Erscheinung die letzte Menschwerdung (Awator) des Wischnu gewesen sein soll, sich wieder in den Himmel erhoben haben.

Dieser Synchronismus scheint aber doch nur ein zufälliges Spiel unserer Chronologie gewesen zu sein. Die neueren Vergleichungen der jüdischen und kappadocischen Zeitrechnung lassen den Zoroaster zweihundert Jahre älter als Cyrus erscheinen *), und die letzten hier gemachten Angaben sind sehr unsicher. Die Magier sind seit alter Zeit in Gedankenverbindung mit den Griechen und die mosaischen Schriften sehen wir bestimmt in Alexandria mit der griechischen Philosophie verschlungen und ihr untergeordnet werden. So sprachen wir oben schon von die=

*) Benfey und Stern Monatsnamen alter Völker.

sen. Auf die indischen Lehren werden wir gleichsam gewaltsam bei der Fortsetzung unserer Erzählung geführt werden, indem wir noch gewissen Erscheinungen nachgehen, die der griechischen Geschichte der Philosophie im Römerreiche gehören. Daher habe ich hier voraus nur etwas über die chinesischen Lehren zu sagen, welche in ihrer alten Eigenthümlichkeit wol nichts mit der Geschichte der Philosophie zu theilen haben.

1. Chinesische Lehren.

§. 124.

Die eigenthümliche chinesische Ausbildung ist eine ganz politische eines autokratisch beherrschten Staates. Während die Chinesen seit alter Zeit eine so weit gediehene bürgerliche Ausbildung in Familie und Staat und so reiche Erfindungen für das Gewerbsleben erhalten haben, gehört ihrer Literatur im Grunde gar keine speculative oder irgend theoretische wissenschaftliche Ausbildung. Die durchaus einsylbige Sprache ohne alle grammatische Formen, und festgehalten nur durch Sylbenschrift eignet sich wenig für philosophische Gedankenentwickelung. Ihre Wissenschaft hat nur Halt in der Zeitrechnung ihrer Regenten und ihrer Herrscherfamilien. Solange sie gleich schon Gnomonen errichten, um Sonnenhöhen zu beobachten, so haben sie doch eigentlich nie eine eigene Astronomie gehabt. Früher haben sie einige Kenntnisse von Indien geborgt, und später haben sie sich von Mahomedanern, dann von Jesuiten in diesen Dingen bedienen lassen. Ihre Naturansichten sind den politischen so untergeordnet, daß ihre Astrologie nicht der Menschen Schicksale vom Sternenlauf abhängig macht, sondern die Finsternisse, die Unfruchtbarkeit und andere himmlische Ereignisse nur als Folgen übler Verwaltung ihrer Herrscher ansieht.

Dem Konfucius sind die höchsten Mächte der Himmel (Schang=ti) und die Erde, der Vater und die Mutter aller Wesen. In der Mitte zwischen Himmel und Erde steht der Geist des Menschengeschlechts, welchem der einzelne Mensch nachzustreben hat, um den weisen und heiligen Fürsten der Vorzeit und jenem großen Heiligen, der am Ende der Tage erwartet wird, ähnlich zu werden. Denn der Mensch ist unter allen Wesen das einzige, welches Verstand zur Unterscheidung hat, des Guten und Bösen fähig ist. Das Gesetz stammt vom Himmel und führt zur Lehre oder zur errungenen Weisheit, und wer diese gewonnen hat, harrt standhaft aus in der festen Mitte. Der Zustand der Seele, ehe die Leidenschaften in ihr erwacht sind, ist der der Mitte; nachdem sie aber erwacht sind und das rechte Maaß gewonnen haben, tritt das Gleichgewicht ein. Die Mitte bildet im Weltall den Halt; das Gleichgewicht ist die Bahn für alle. Wenn die Mitte und das Gleichgewicht in ihrer Vollkommenheit sich darstellen, dann befinden sich Himmel und Erde in Ruhe und alle Dinge reifen ihrer Blüthe entgegen. Aufrecht erhalten im Leben des Menschen, wie im Leben der Welt, wird das Gleichgewicht durch die sittliche Kraft des Menschen, der als Weiser oder Heiliger standhaft ausharrt in dem Festhalten an der rechten Mitte und so als thätig ordnendes Glied in Gemeinschaft mit Himmel und Erde Theil nimmt am Schaffen der Dinge, sie in ihrem Dasein erhält und beschützt, und auf die Erreichung des Zustandes der Vollkommenheit überall auch außer sich hinwirkt. Gestört aber wird das Gleichgewicht im Leben des Weltalls durch die Sünde des Menschen und durch sein Abweichen von der rechten Mitte. Der Lauf der Gestirne, die Jahreszeiten, der Vögelflug, die Witterung gerathen in Unord=

nung, wenn aus des Menschen Brust das rechte Maaß verschwunden ist.

Unter diesen einfachen Grundgedanken führt die Lehre des Konfucius nur eine politische Sittenlehre aus, deren Principien in jenen Vorstellungen von der rechten Mitte und dem Gleichgewicht die Mäßigung aller Begierden und Leidenschaften und daneben die kindliche Liebe sind. Diese beiden beseelen alle Vorschriften, welche übrigens, wie die mosaischen, es ganz mit der Glückseligkeit im Erdenleben zu thun haben. In Konfucius Lehre ist damit gar kein hierarchisches Princip, kein priesterliches Lebenselement verbunden, das Wohl des Reiches und des Volkes ist der höchste Zweck und die Heiligkeit der Beherrscher des Reiches beruht darin, daß sie dieses Wohl durch ihre Tugend und ihre friedvolle Gesinnung fördern und zugleich dem Volke mit ihrem Beispiel vorleuchten. Von religiösem Anklang sind dabei nur die zum Vorbild gegebenen Schilderungen der patriarchalischen Glückseligkeit der alten Zeit unter der Regierung des Yao und seiner nächsten Nachfolger und dann das von seinen Schülern gepriesene Vorbild eines großen Heiligen, der da kommen werde am Ende der Tage.

So stehen die Lehren des Schu-King des Konfucius und auch die seiner nächsten Schüler der Tahio, der Dschung-yung und im Werke des Meng-dsö.

Im Y-King oder den Commentaren der Kua des Fo-hi, d. h. gleichsam der Elemente der Schriftzeichen in einer dyadischen Combination der ganzen und der gebrochenen Linie, können die ersten Deutungen mehr naturphilosophisch scheinen; allein um so deutlicher zeigt die Fortsetzung der Erläuterungen das Eigenthümliche der

chinesischen Denkweise, indem diese gleich nur in Deutungen für Sittenlehre und Lebensklugheit übergehen.

Dieselbe Sittenlehre lehrt auch ein jüngerer Lehrer Lao-kiün etwa im zweiten Jahrhundert vor dem Anfang unserer Zeitrechnung, aber mit etwas anderer physikalischer Unterlage.

Himmel und Erde, soll er sagen, seien aus dem Chaos entstanden, dem ein einziges Wesen unermeßlich und schweigend, unwandelbar und stets schaffend voranging. Dies sei die Mutter des Weltalls, von unbekanntem Namen, die aber durch das Wort Vernunft (Tao) zu bezeichnen wäre. Der Mensch ist ein Abbild der Erde, die Erde des Himmels, der Himmel der Vernunft, die Vernunft ihrer selbst. Die Seelen der Menschen sind Ausflüsse eines ätherischen Urwesens, die sich nach ihrem Tode wieder mit demselben vereinigen, so jedoch, daß die Seelen der Bösen sich nicht wieder in das allgemeine Leben der Weltseele auflösen. Lao-kiün sprach seine Lehre von der Welterzeugung auch in Zahlformeln aus; er knüpfte die Kette der Wesen aus Eins, Zwei und Drei, woraus alles entstanden sei. Dieses dreifache Wesen bezeichnete er als das, was da war, das, was da ist und das, was sein wird *). Dies ließe sich mit vielen griechischen Lehren vergleichen — aber wie genau mag es übersetzt sein? Die scharfe Unterscheidung von Materie und Geist erscheint hier sehr fremdartig.

Seit dem Anfang unserer Zeitrechnung verbreiteten sich unmittelbar aus Indien und dann über Turkestan buddhistische Religionsgebräuche und Lehren wiederholt

*) Journal asiatique, tome 8.

nach China und gestalteten nun den Gedanken fremdartiger *).

2. Die Gnostiker.

§. 125.

Der alexandrinische Neoplatonismus tritt eigentlich erst im dritten Jahrhundert mit der Schule des Ammonios Sakkas in die griechischen Philosophenschulen ein. In den ersten beiden Jahrhunderten entwickeln sich aber schon neben der christlichen Lehre noch andere positiv-religiöse, in welche viel dämonischer und theurgischer Aberglaube verflochten ist, aber daneben und darin neoplatonische Vorstellungen anklingen. Dahin gehören vorzüglich die unter den Juden überlieferte Kabbala und die Lehren der Gnostiker. Von der Kabbala haben wir schon gesprochen, und so weit wir irgend philosophische Ausbildung der Gedanken darin fanden, schienen sie von neoplatonischem Ursprung. Die gnostisch genannten Lehren sind von viel unsicherer Gestaltung; die Phantasien einzelner Lehrer weichen in der Ausführung sehr von einander ab, sind weit mehr Dichtung als Philosophie, aber sie sind doch alle Licht-Emanationslehren und scheinen darin eine gewisse gemeinschaftliche neoplatonische Unterlage zu haben. Ihre Phantasien scheinen aus jüdisch-neoplatonischen, christlichen und magischen Vorstellungsarten hervorgebildet.

Plotinos streitet mit den Gnostikern als einer philosophischen Parthei, theils weil sie der Gottheit, wie die

*) Gefolgt bin ich hier P. F. Stuhr in den Untersuchungen über die Sternkunde der Chinesen und Indier und in der Schrift: Die chinesische Reichsreligion und die Systeme der indischen Philosophie, u. s. w.

Magier, ein böses Princip entgegensetzen, theils weil sie die Wirklichkeit des sichtbaren zu gering schätzen und nur der Ideenwelt Wahrheit geben wollen. So wie wir aber einzelne Gnostiker kennen, scheinen die Lehren im Streite gegen die Juden ersonnen, theils nach heidnischen Interessen, theils in unbestimmterer Auffassung christlicher Vorstellungsarten, deren Ausführung als ketzerisch verworfen werden mußte, und welche in fremdartigen abweichenden Phantasien zum Theil Propheten und Gottmenschen zugeschrieben werden, die da kommen, um das Werk Christi zu vollenden. In diesen vielfach von einander abweichenden Dichtungen ist wenig philosophisches, so daß auch in der Ausbildung der christlichen Kirchenlehre die klarer platonisirenden immer streitend gegen diese Gnostiker stehen. Doch scheinen gewisse gemeinschaftliche und eigenthümliche Grundgedanken durch alle diese Träume zu gehen, von denen wir eine Andeutung geben müssen. Einige lassen aus einem obersten Gott, dem Urlicht stufenweis die Lichtwesen, hier Aeonen genannt, emaniren; andere setzen ursprünglich ein gutes und ein böses Urwesen in ewigem Kampfe gegen einander; noch andere lassen, wie die Magier, beide aus einem Urwesen emaniren. Eigenthümlich und den meisten von diesen Lehren gemein sind die Lehren von den Aeonen, dem Pleroma als dem höchsten göttlichen Orte des reinen Lichtes und die Lehren vom Ursprung des Bösen. Durch die ὕλη ist das Böse; die Weltentstehung selbst ist ein Abfall von Gott und die Weltgeschichte die Sühne der Sünde. Nicht Gott, sondern der Demiurgos bildete die Welt; jeder Theil der Welt gehorcht seinem Beherrscher (Archon). Aber diese Fürsten der Welt sind von Gott abgefallen und Gott sendet seine Boten in den Kampf, die Welt wieder vom Bösen zu befreien. In dieser Weise stehen ungefähr alle diese Phantasien. Unsicher

bleibt, wie weit die Stichworte dieser Lehren, wol erst aus den Schriften des neuen Testamentes entlehnt sind. Für die Religionsgeschichte ist die Geschichte dieser Lehren eine schwere Aufgabe wegen der Schwierigkeit der Quellen, da wir nur wenige und sehr vermittelte Nachrichten haben und keines Lehrers oder vielmehr keiner Parthei eigene Lehren besitzen. Für unsern Zweck hat das Einzelne dieser Ausführungen keine Bedeutung, wir wollen daher nur, um den Geist dieser Phantasien überhaupt zu charakterisiren, einige Angaben über besondere Lehren wiederholen.

Als hierher gehörende Lehrer werden vorzüglich genannt, aus dem ersten Jahrhundert Simon und Cerinthus, aus dem zweiten Saturninus, Basilides, Karpokrates, Valentinus, Marcion, Bardesanes, aus dem dritten Mani.

Die Simonianer, angebliche Nachfolger des Zauberer Simon, den Lukas in der Geschichte der Apostel erwähnt, sollen gelehrt haben: aus dem ὤν, dem in sich verschlossenen Grundwesen, ist zuerst Pammetor Sophia emanirt, die Geister zu erschaffen.

Sie wurde aber von diesen gefangen gehalten, weil sie selbstständig sein, nicht als die Erzeugnisse eines höheren gelten wollten. So wurde sie in menschliche Körper gebannt und in die Metempsychosen der zeitlichen Welt geführt, während die Geister unter sich in vielfachen Streit geriethen. Da kam Simon, der Erlöser, vom Himmel, erschien Engeln als Engel, Menschen als Mensch, die göttliche Idee Sophia zu befreien und Ordnung und Harmonie überall wieder herzustellen.

Der Jude Cerinthus, der in Alexandria Philosophie studirt hatte, soll schon das Pleroma, die Aeonen und den Demiurgos in seiner Lehre gehabt haben. Er

sagte: die Natur, welche ihm auch der Gott der Juden war, der Urheber dieser Welt sei zwar mit großen Kräften ausgestattet und aus Gott entsprungen, aber nach und nach von ihrer ursprünglichen Tugend abgefallen. Da habe Gott beschlossen, ihre Herrschaft zu vernichten durch den Messias, einen der ewig seligen Aeonen. Der Messias sei in Jesus, den Sohn des Joseph und der Maria, in Gestalt einer Taube herabgestiegen, habe den Gott der Juden tapfer angegriffen, Jesus sei aber auf seinen Antrieb gekreuzigt worden, doch habe bei seiner Gefangennehmung der Messias sich wieder von ihm entfernt. Uebrigens forderte er von seinen Anhängern, daß sie sich vom Urheber dieser Welt wegwenden, Christus und dessen Vater verehren, seinen Vorschriften folgen sollten, damit sie der Wonnen im tausendjährigen Reiche des Messias und sodann der ewigen Seligkeit in den höheren Gegenden theilhaft würden.

Saturninus von Antiochia lehrt zwei Urwesen, den guten Gott und die Materie mit ihrem Beherrscher. Ohne Wissen des letzteren schufen sieben Engel die Herren der Planeten, diese Welt und die ersten Menschen. Von den sieben ist einer der Gott der Juden. Gott billigte ihr Werk und schenkte den nur beseelten Menschen auch Vernunft. Aber der Fürst der Hyle stellte den guten Menschen böse entgegen. Auch fielen später die Welturheber von Gott ab, da wurde aus den himmlischen Gegenden der Messias gesendet, den Guten den Rückweg zu Gott zu zeigen, indem er ihnen die Regeln der strengsten Enthaltsamkeit vorschrieb.

Auch Marcion, der Sohn eines Bischofes von Pontus, nahm zwei Urwesen an, ein gutes und ein böses. Zwischen diesen steht der Urheber dieser unteren Welt, der Gesetzgeber der Juden. Der Fürst der Finsterniß und der

Welturheber sind immer in Streit mit einander, jenem dienen die Heiden, diesem die Juden. Um diesen Streit zu beendigen und die Seelen von göttlichem Ursprunge zu befreien, sandte der höchste Gott seinen Sohn Jesus zu den Juden. Der Fürst der Finsterniß und der Herr der Juden griffen ihn an, konnten ihm aber nicht schaden. Wer sich also in rechter Enthaltsamkeit reinigt, der wird nach dem Tode wieder glücklich in die höheren Wohnungen gelangen.

Karpokrates aus Alexandria und sein Sohn Epiphanes setzen alles Heil der *γνῶσις* in die Versenkung des Geistes in die höchste Monas durch Glauben und Liebe, mit Verachtung aller Werke, wozu eine gänzliche Zurückgezogenheit von allem Sinnlichen führt.

Basilides aus Alexandria nimmt zwei Urwesen an. Aus dem höchsten Lichtwesen emanirt, dieses mitgezählt, die Ogdoas, nemlich in den sieben Aeonen *νοῦς*, *λόγος*, *φρόνησις*, *σοφία*, *δύναμις*, *δικαιοσύνη*, *εἰρήνη*. Dynamis und Sophia erzeugen die erste Rangordnung der Engel. Diese bauen sich ihren Himmel und erzeugen die nächst niedrigere Ordnung der Engel. Und dies geht so fort bis zu 365 Himmeln und Geisterreichen, zusammen *ἀβρά-ξας* *) genannt, welche vom höchsten Wesen bis an die Grenze des Reiches der Finsterniß das Lichtreich bilden. Aus den untersten Reichen des Lichtes strahlt Licht in die Finsterniß, die Vermischung des Lichtes mit der von ihm angezogenen Finsterniß macht die Weltbildung nothwendig, in welcher die Schlacke des todten finstern Bösen wieder aus dem Lichte ausgeschieden und endlich der vollkommene

*) Der Zahlenwerth der Buchstaben dieses Wortes ist nemlich 365.

Sieg des Guten errungen werden soll. Die zeitliche Welt ist ein Abdruck der untersten Stufe der Geisterwelt und der oberste unter den sieben Engeln dieser Stufe ist der Archon, dem Weltbildung und Weltlauf zunächst anvertraut ist. Dazu kommt dann ein weitläuftiges Läuterungssystem der Seelenwanderung in langen Folgen von Belohnungen und Bestrafungen. Aber jeder Geist bleibt in seinem Weltkreis beschlossen, selbst der Archon, bis aus seiner höchsten Lichtwelt der höchste Gott sich selbst in einer Welt offenbart. Dies geschah bei der Taufe Jesu, da die erste Offenbarung Gottes, der *νοῦς*, sich auf ihn niederließ.

Mit besonderem Glück verbreitete ein Aegypter **Valentinus**, der mit seiner Lehre zuerst in Rom auftrat, ähnliche Träume. Er lehrt, das Erste sei der ewige Abgrund (*βῦθος*) und das ewige Schweigen, die *προαρχή* und der *προπάτωρ*, das vor dem Anfang, vor dem Vater. Dann die Auseinanderlegung (*διάθεσις*) des Einen, die Erkenntniß des Unerkannten (*κατάληψις τοῦ ἀκαταλήπτου*). Dadurch ergiebt sich die Erfüllung (*πλήρωμα*) des ewigen Abgrundes. In dieser Erfüllung brachte Gott 30 Aeonen von beiderlei Geschlecht und dann noch vier nur männliche hervor, nemlich Horus, Christus, den heiligen Geist und Jesus. Außer dem Pleroma ist die Hyle auch anfangslos, aber böse. Die letzte der Aeonen gebar in der Brunst der Gotteserkenntniß eine Tochter Achamoth, welche aus dem Pleroma ausgestoßen in die ungestaltete Materie sank, diese in Gährung brachte und mit Jesus Hülfe den Demiurgos hervorbrachte. Dieser sonderte die feine belebte Materie aus und bildete die obere Welt, aus der gröbern aber die untere. Die Menschen setzte er aus beiden zusammen und die Sophia gab noch einen dritten himmlischen Theil hinzu. Um diesen Theil zu retten und den Stolz des Gottes der Juden zu demüthigen, stieg Chri-

stus aus dem Pleroma nieder in himmlisches Fleisch gekleidet und ging nur durch den Leib der Maria hindurch, wie das Wasser durch eine Röhre. Bei der Taufe stieg der Aeon Jesus zugleich mit den Kräften aller Aeonen auf Christus nieder. Bei der Gefangennehmung stieg Jesus wieder in das Pleroma, Christus wurde gekreuzigt. Wenn dann durch Christus Lehre alle Seelen von der Materie befreit sein werden, so wird die Welt im Feuer zerstört werden.

Im dritten Jahrhundert erscheint die Secte der Manichäer mit einer Lehre, die noch bestimmter aus christlicher und magischer zusammengesetzt ist. Sie breitete sich weit aus, ist aber von wenig bekanntem Ursprung. Es wird zwar als Stifter derselben ein Perser Mani (von Späteren Manes genannt) angegeben, der früher Presbyter bei den Christen gewesen sein soll, dann sich von ihnen trennte, die eigene Parthei sammelte, aber im Jahre 277 von Varanes dem ersten hingerichtet sei. Der Name Manichäus leitet sich wol eher von Menachem der Parakletos ab *). Diese Lehre hat am entschiedensten zwei Urwesen, ein gutes und ein böses, und dabei eine Art naturphilosophischer materialistischer Ausführung. Das eine Urwesen ist eine feine reinste Materie des Lichtes, das andere eine grobe, schlechte der Finsterniß. Der Herr des Lichtes ist ihm Gott, der Herr der Finsterniß Hyle oder Dämon. Der Herr der Finsterniß erhält Kunde von der Lichtwelt und zieht aus, sie sich zu unterwerfen. Der Herr des Lichtes sendet ihm unter Anführung des Urmenschen ein Heer entgegen, aber der Urmensch verliert im Kampfe, die Finsternisse rauben einen

*) Baumgarten-Crusius Dogmengeschichte Bd. 1. S. 228. f.

Theil des Lichtes. Darauf führt zwar der lebendige Geist, der Bundesgenosse des Urmenschen den Krieg glücklicher, kann aber doch die geraubte himmlische Materie nicht wieder befreien. Nun bringt der Fürst der Finsterniß das erste Menschenpaar hervor und giebt ihm aus grober Materie die empfindende und begehrende, aus dem geraubten Lichte die vernünftige Seele. Darauf bildet Gott durch den lebendigen Geist aus der verdorbenen Materie eine Welt, um in dieser glänzenden Wohnung die armen Seelen wieder vom Körper zu befreien, und giebt ihnen zwei glänzende Mächte zur Hülfe, Christus oder Mithra und den heiligen Geist, den Parakletos. Christus thront in der Sonne, der heilige Geist wirkt wärmend und erleuchtend durch den Aether. Um diese Befreiung zu beschleunigen, sandte Gott seinen Sohn Christus hernieder, als dieser aber durch die Hinterlist des Fürsten der Finsterniß gekreuzigt war, stieg er wieder auf in die Sonne, nachdem er zur Vollendung seines Werkes den Parakletos versprochen hatte. Dieser kommt nun selbst als Mani. Durch harte Kasteiung gelangen dann die Seelen dazu in Wanderungen durch Mond und Sonne geläutert zu werden, indem sie das reine Wasser des Mondes und das reine Feuer der Sonne durchgehen müssen.

3. Die Buddhisten.

§. 126.

Ich erwähne diese wenig philosophisches in sich tragenden Träume vorzüglich, weil sie in ihrer Verbindung magischer und christlicher Mythen eine so durchgreifende Aehnlichkeit mit dem mongolischen Buddhaismus zeigen, daß dies wohl nicht ohne geschichtliche Verbindung so ent-

standen sein kann. Fassen wir diese Lehre nach der Schilderung von Isaak Jakob Schmidt *).

Die Ursach der Weltentstehungen ist das Urübel, denn in ihren Umwandlungen und Zerstörungen geschieht nur die Abbüßung und Reinigung, auf daß endlich alles, was war, sich in die Seligkeit des Nichts versenke.

Der Anfang der Weltentstehungen ist der Lichtraum, die Region des zweiten Dhjâna (tiefe innere Selbstbeschauung) genannt, welcher aus drei Abtheilungen, der des einfachen Lichtes, der des über jeden Begriff hellen Lichtes und aus der des Licht-Lichtes besteht. Alle positive Andeutung eines höchsten Wesens als Princip der Schöpfung fehlt, und scheint geflissentlich vermieden zu werden. Aber dieses Alllicht ist doch ein Ort, der den allgemeinen Weltzerstörungen nicht ausgesetzt ist, in dem keine Stürme wehen, wo vielmehr, nachdem alles Geistige aus der Materie — von den gräulichsten Höllenreichen an bis zu den höchsten Götterregionen — allmählich gereinigt, stufenweise gesteigert, zuletzt in Eins vereinigt ist, dieser unvergängliche Allgeist, alles zusammenhaltend, unnennbare Zeiten hindurch, während welchen keine Schöpfung vorhanden ist, in völliger Ruhe bleibt, bis die Nothwendigkeit aufs Neue die Schöpfung bedingt.

Sobald die erste Entwickelung beginnt, entsteht eine Anzahl Lichtwesen, die sich vermehrend und ausartend niedere Gattungen erzeugen, bis zuletzt diese körperliche Welt entsteht und durch immer tieferes Sinken und stete Verminderung des geistigen Lichtstoffes die Materie immer gröber und die Finsterniß immer finsterer wird. Der Anfang

*) Ueber die Verwandtschaft der gnostisch-theosophischen Lehren mit den Religionssystemen des Orients, vorzüglich des Buddhaismus. Leipzig 1828. S. 8 — 12.

der Entwickelung wird durch Sturmwinde aus der Region des dreifachen Lichtes, dem allgemeinen Sammelplatz alles geistigen der früheren vernichteten Schöpfung. Diese Sturmwinde erzeugen nemlich eine dritte dem vergänglichen Weltsystem (Sansâra) angehörige Region der drei Is'waras (Brahmâ, Wischnu, S'iwa) die des ersten Dhjâna. Von dieser gehen wieder Winde aus und lassen die Regionen der niedern Geister bis herab zu den gröbern Elementen der Materie entstehen, indem die Metempsychose als Buß- und Läuterungsproceß in volle Wirksamkeit tritt. Nach großen Perioden erfolgt die Vertilgung der entgeistigten Schlacke der Materie meist durch Feuer, dann durch Wasser und in der siebenundfunfzigsten Zerstörung nur durch Luft.

Diese Zerstörung aus der Region des dritten Dhjâna ist die letzte entscheidende; auch der Urgrund aller Schöpfungen und Erscheinungen, die Region des Lichtes geht unter, alles ist abgebüßt und alles versinkt in die Ewigkeit des Nichts, in das leere All und die Seligkeit des Nirwâna (d. h. der ewigen Glückseligkeit; der Befreiung von der Materie, welche das Etwas dem Nichts entgegengesetzt ist; der Vereinigung mit Gott).

Der Grund der so oft erneuerten Schöpfungen, nach eben so erfolgten Auflösungen des Erschaffenen liegt darin, daß jede Uebelthat ihre Strafe, jedes gute Werk seine volle Belohnung finden muß. So gehen zwar nach jeder Weltumwandlung viele vollkommen gereinigt in Nirwâna ein, aber weit mehrere haben die vollkommene Reinheit noch nicht erlangt. Diese bringen den Keim der Materie mit ins Lichtreich und müssen nach einiger Zeit wieder ausscheiden und den Kreislauf der Geburten nach Maaßgabe ihrer Thaten aufs Neue beginnen, bis auch sie, von allen durch den Sinnenreiz sich offenbarenden Theilen der Materie be-

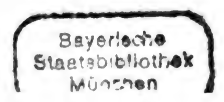
freit, in das Reich eingehen, wo Ich und Mein aufhört, das heißt Buddha werden.

In diesem Reinigungslauf der Seelen soll man durch Beherrschung aller Begierden, gute Werke aus reinem Herzen und ohne eigennützige Absicht vorzüglich durch Wohlthätigkeit und thätiges Mitleid zur höchsten Weisheit Dschnâna gelangen, daß alles Vorhandene eitel und leer, ein Spiel der Täuschung der Sinne, der Mâja ist, um so mit vollem Bewußtsein und voller Freiheit nach Nirwâna zu gelangen. Dem, der dahin gelangt ist, erfolgt keine Wiedergeburt mehr, aber solche vergötterte Menschen steigen zu Zeiten, damit diese Erkenntniß nicht in Vergessenheit gerathe und die Empfänglichkeit dafür immer erhalten werde, unter die Menschen herab, nehmen als Bodhissatwa vielerlei Gestalten an, bis sie als Menschen, wie S'âkiamuni, zuletzt nur ein für alle Mal als Buddha erscheinen, als himmlische Boten des Friedens.

§. 127.

Vergleichen wir nun alle diese Phantasien des jüdischen Neoplatonismus, des Plotinos, der Gnostiker, der Buddhisten, so findet sich allen eine gemeinschaftliche gleichsam philosophische Grundlage in der Lehre von dem reinen gestaltlosen Licht als dem ersten und höchsten, aus welchem alle Dinge hervorgegangen sind bis herab zu den untersten Gestaltungen der unreinen finstern Hyle. Nirwana, das Nichts der ewigen Ruhe im reinen Licht und Pleroma die Erfüllung des ewigen Abgrundes, in welcher im reinen Lichte die Aeonen wohnen, ist offenbar dieselbe Phantasie und diese zur höchsten Weltansicht erhoben durch die nahe Verwandtschaft dieses Bildes mit der höchsten Abstraction des unnennbaren höchsten Sein. So haben alle diese neoplatonischen, gnostischen und buddhistischen Ansich-

Ansichten dieselbe Grundlage, welche in Philon's und überhaupt der jüdisch-alexandrinischen Emanationslehre offenbar aus der epistematischen Umstellung des platonischen Systems hervorgegangen ist. Mit diesem verbindet sich gnostisch wie buddhistisch der Mythos von dem menschgewordenen Sohne Gottes oder dem göttlichen Friedensboten, der herabkam aus den ewig seligen Höhen, um durch seine Friedenslehre die Welt vom Bösen zu befreien. Diese philosophische Lehre von dem Ursprung aller Dinge aus der Einheit des reinen Lichtes ist nun eine so consequent neoplatonische, daß wir sie hier durchaus für einheimisch erklären müssen. Ist einmal das Allgemeine das Wesentliche, so muß das höchste Allgemeine in der leeren Einheit des Seienden das unnennbare Urwesentliche sein und wir haben hier die klare Gestalt der Emanationslehre in der Entwickelung zum Besondern bis hinab zur sichtbaren Einzelnheit. Ich halte daher diese neoplatonische Lehre für ganz aus der Entwickelung der griechischen Philosophie hervorgegangen und hier für selbstständig. Nun sind wir freilich gerade nicht veranlaßt, jede ähnliche Lehre geschichtlich von dieser abhängig zu halten, denn neben der künstlichen Entwickelung derselben zur klaren Emanationslehre hat sie sehr einfache anschauliche Veranlassungen in den Phantasien über die Weltgrenze. Hat ja Aristoteles gleichsam schon sein Nirwâna in der zeit- und ortlosen ewigen Seligkeit jenseit der Himmelsgrenze! Und wie nahe liegt die Phantasie von der ewig unthätig ruhenden Zeit vor dem Anfang der Dinge, aus der sich wol der Parsen Zernane akherene gebildet hat? Wie nahe liegt das ἄπειρον des Anaximandros, ehe die Ausscheidung aus ihm begann, wie nahe die Alldurchdrungenheit der Elemente beim Empedokles und die Alldurchdrungenheit der Homoiomerien des Anaxagoras, ehe die welt-



ordnende Vernunft zu scheiden und zu ordnen begann. Auch die Voraussetzung, daß die Hyle das Böse sei, hat in der Fleischlichkeit unserer sinnlichen Begierden eine so nahe Verbindung der Gedanken, daß wir sie auch nicht schlechthin vom Neoplatonismus abhängig erklären können. Aber die Bilder von einer unmittelbaren Einmengung der finstern Materie in das Licht und der Wiederausscheidung derselben entsprechen mehr den griechischen physischen Ansichten als allen anderen asiatischen Phantasien und die ganze Abstractionsweise von den Stufen der Emanationen ist unfehlbar neoplatonisch-griechisch. Endlich die gnostisch und buddhistisch so ganz gleiche Lehre von der Welterlösung durch den Mensch gewordenen Gottessohn scheint mir bestimmt auf gemeinschaftlichen geschichtlichen Ursprung der Lehre hinzuweisen und dann wol angesehen werden zu müssen als hervorgegangen aus der magischen Lehre von Ormuzd, dem Wiederbringer aller Dinge, in Verbindung mit der Erwartung der Juden auf den Gesalbten des Herrn aus dem Stamme David, der Davids Reich neu gründen werde. Jedenfalls hat die Buddhalehre keine Selbstständigkeit in sich, weil in ihr kein Grund des Urübels zu finden ist, durch welches die Welt verschuldet wird. Da nun die Buddhalehre in Tibet erst im elften Jahrhundert, ja sonst bei den Mongolen erst im vierzehnten und funfzehnten Jahrhundert festgestellt worden ist, so sind diese Lehren viel zu jung, um aus ihnen gnostische ableiten zu können. Wir werden vielmehr veranlaßt, umgekehrt das Eigenthümliche der Grundgedanken in diesen Buddhalehren als aus gnostischen oder verwandten christlichen entsprungen anzusehen. Geschichtlich deutet auf diese Verbindung, daß bei den Manichäern B u d d a als ein Vorgänger des M a n i genannt wird. Soll aber

dies richtig sein, so käme auch dieser Theil der ostindischen Ansichten unter dieselbe Bedingung. Denn der mongolische Buddhaismus ist nur ein Zweig der Buddhalehre, die ganze Buddhalehre aber ein Abkömmling der Lehre der Brahminen. So kommen wir dann hier in Berührung mit den ostindischen Religionen und der Sanskrit-Literatur, denn in fast allen diesen buddhistischen Lehren scheinen Sanskritbenennungen stehen geblieben zu sein. In den Jahrhunderten um den Anfang unserer Zeitrechnung fingen über Kaschmir aus Indien gekommene Bauddha's an, zuerst in Kaschgar, Kothan und Perken mit indischer Schrift Wissenschaften, Künste und den Buddhaglauben zu verbreiten. Von der andern Seite soll dieser Glaube ungefähr um den Anfang unserer Zeitrechnung von Ceylon und den Sundainseln mit heiligen Schriften in der Balisprache nach der Halbinsel jenseit des Ganges gebracht worden sein. Auf den Sundainseln stehen nur noch die Trümmern der colossalen Bau- und Bildwerke dieses Cultus, den später dort die erobernden Mahomedaner oder vielleicht noch weit jüngere Gewaltthat zerstörten. Die verschiedenen Religionsparteien in Japan scheinen ebenfalls von dieser Lehre abzustammen, die Lehre des Fo und der Bonzen gehört einer älteren Einführung derselben in China und am ausgebreitetsten herrscht sie von Tibet aus über alle mongolischen Völkerschaften und ist in dieser Abart seit der Eroberung China's durch die Mongolen die Religion des Hofes zu Peking.

In dieser Ausbreitung haben die buddhistischen Lehren ungeachtet ihrer großen Verschiedenheiten unter sich für unsere Vergleichung alle einerlei Grundlage. Keine Kasten, auch keine Priesterkaste; die Priestergesellschaft der S'ramanen, Lamas, Geslong unnatürlich aus dem

Familienleben geschieden und mit Klosterwirthschaft verbunden. Dabei eine bunte Menge abergläubischer Gebräuche an abenteuerliche Legenden gebunden. Daneben aber eine milde Moral an das ganze Volk gebracht und endlich die Grundlehre, daß thatenlose Selbstbeschauung das Göttliche sei. Diese verdirbt denn wieder die Moral, indem sie die Herzensreinigkeit von einer Menge abergläubischer Gebräuche abhängig macht und den Werth der Kasteiungen über alles erhebt.

Die Ausführung des Cultus und der Mythologie ist bei den verschiedenen Parteien gewiß eine sehr verschiedene. Die eigentliche tibetanische Lehre, so wie sie von Georgi im **Alphabetum tibetanum (Romae 1672.)** dargestellt ist, zeigt z. B. über ähnlicher Grundansicht eine sehr an christliche Vorstellungen erinnernde Ausführung. Cio-Concioa (Licht oder Gesetz) die zweite Person der Trimurti ist von einer reinen Jungfrau geboren und Mensch geworden. Aber dieser jetzige tibetanische Cultus ist auch erst im zehnten Jahrhundert unserer Zeitrechnung neu geordnet. Der Cultus in Ava und Siam hat in seiner Thierverehrung und sonst mehr Aehnlichkeit mit altägyptischem. Die Lehre auf Ceylon scheint nach Eduard Upham eine mehr astronomische Unterlage zu haben. Dort ist Maha-sammata der Gesammtwille oder Damata das Schicksal das Urwesen. Die sechs Götterhimmel (Devaloka) sind in den Weltumwandlungen der Zerstörung mit unterworfen, nur die vier obersten der sechszehn obersten Geisterhimmel (Brahmaloka) bestehen unwandelbar. Dabei kommt denn vorzüglich die Verehrung der acht Bali (Planeten übersetzt Upham) vor.

Die Grundlagen dieser verschiedenen Buddha-Lehren sind aber in Indien, und, wie es scheint, im Sanskrit ausgebildet. In Indien selbst erregte der Buddhaismus durch

seine mehr philosophische Lehre und die Aufhebung der Kasten harte Kämpfe, bis endlich die rechtgläubigen Brahminen den Sieg behielten und die Bauddhas von der Halbinsel diesseit des Ganges verdrängten.

Vergleichen wir nun im Großen essenische, christliche, gnostische und Buddha-Lehren mit einander, so weist die Verwandtschaft nach Geist und Gestalt der Lehre, nach der Hochhaltung der Kasteiung, nach den äußeren Einrichtungen in Klosterleben, Cölibat, Rosenkranz, Meßgewänden auf gleichen geschichtlichen Ursprung zurück. Das wahrscheinlichste möchte dabei bleiben, die Buddhalehre für eine verwilderte christliche zu nehmen, welche bei aller Verwilderung doch die hohe Gabe des Friedensgeistes behielt und so durch weite Länder bezähmend auf den Geist wilder Horden wirkte. Dem steht auch nicht etwa indische Zeitbestimmung entgegen, denn die haben wir nicht, wol aber ceylonische und chinesische, deren Zuverlässigkeit aber wol erst später sicher gestellt werden kann. Doch dem sei wie ihm wolle, in diesen Buddhalehren hat zunächst das brahminische Indien eine große religiöse Macht über das südliche, mittlere und östliche Asien geübt. Dies werden wir zunächst zu beachten haben.

5. Die Philosophie in der Sanskrit-Literatur.

§. 128.

In der Literatur in der Sanskritsprache finden wir viele philosophische Lehren. Welches ist nun ihr Geist und ihre Geschichte? Indien führt uns auf alte Zeiten zurück. Etwa vom sechsten Jahrhundert vor Chr. rückwärts bestand im westlichen Asien weit verbreitet eine Staatsausbildung priesterlicher Königreiche, deren Verbundenheit die Aehnlichkeit des Cultus so wie die gleiche Kasteneinthei-

lung von Medien nach Aegypten und der Halbinsel diesseit des Ganges zeigen. Aber die Assyrer, denen die Chaldäer gehörten, hatten Jerusalem zerstört, dann vernichtete Cyrus für seine Magier die Herrschaft der Chaldäer und Cambyses verwüstete Aegypten. Später aber zerstören die Mahomedaner den Cultus der Magier und die Herrschaft der Brahminen.

So sind uns von den Aegyptern und Chaldäern die Nachrichten fast ganz verloren und die bei den Griechen erhaltenen Angaben weisen gar nicht auf Philosophie zurück. Die ägyptische Mythologie scheint nach Herodotos ganz Kalenderreligion gewesen zu sein, nur ein unsicherer Bericht bei Jamblichos von einer Dreifaltigkeit Eikton (Vater), Kneph (Geist) und Phtha (Wort) hat einen philosophischen Anklang, gehört aber gewiß schon der neoplatonischen Zeit. Aus Chaldäa und Phönizien hören wir nur ein paar Worte von Berosus, Sanchuniathon und Moschos, die aber auch nicht berechtigen, irgend einen semitischen Anfang philosophischer Gedankenentwickelung vorauszusetzen.

Neben die heiligen Schriften des Zoroaster stellt sich uns also nur die Literatur im Sanskrit und Prakrit. Zend ist ein Dialekt nahe verwandt mit Sanskrit; weder die Zeit, noch das Land kennen wir, wo diese lebendige Sprache waren, aber in Zend wird auf Aria als ein heiliges Land, in Sanskrit auf Ariawärta als ein solches hingewiesen; diese müssen wol an den Gebirgen zu suchen sein, auf denen die Quellen des Dschihun, Indus, Ganges und Tsampu liegen; auch scheint der parsische Cultus nahe verwandt mit dem indischen Wischnudienst.

Aber Zendschriften finden sich nach dem Vendidad nicht mehr, Sanskritschriften dagegen in reicher Menge. Unsere Frage wäre dabei, in welchem Verhältniß zeigt sich nun

die Philosophie in dieser Sanskritliteratur der Brahminen? Versuchen wir dafür einen Ueberblick zu nehmen. Die indische Religionslehre hat gar keine sichere Geschichte, nicht einmal in Rücksicht der Namen ihrer Schriftsteller. Der erste Ordner ihrer heiligen Schriften heißt nur Wiasa, der Sammler. Die Brahminen haben keine alten Handschriften, sie müssen wegen der Schlechtigkeit des Materials ihre Schriften alle dreißig Jahre neu schreiben und dürfen die heiligen Schriften nur auf einzelne Blätter schreiben. Dabei zeigt sich kein fester Mittelpunct brahminischer Gelehrsamkeit und also keine Bürgschaft treuer unverfälschter Ueberlieferung des Alten. Dazu nun ein dem römisch-griechischen so verwandter Geist eines Theils ihrer Dichtungen. Alles dieses hat mir die Ausbildung von Wissenschaft und Kunst in dieser Sprache immer sehr jung erscheinen lassen, und unsere gelehrten Forscher werden immer mehr auf dasselbe Resultat zurückgedrängt. Die neuere Münzkunde aus Baktrien, den Indus- und Gangesländern giebt klare Aufschlüsse über die Herrschaft der Griechen und des griechischen Geistes bis an den Ganges seit Alexanders Eroberungen bis in das dritte Jahrhundert nach Christus. Hier zeigt sich, daß die Nagarischrift ursprünglich eine Nachbildung des griechischen Alphabets enthält, daß auch die Sculpturen in den Felsengrotten von Ellora zum Theil Nachahmungen griechischer Kunst zu enthalten scheinen. Die Gupta-Dynastie, die zu den alten Sagen im Sanskrit gehört, kann nicht älter sein, als 200 Jahre n. Chr. und Vicramaditya, der wol zur Blüthenzeit dieser wissenschaftlichen Cultur lebte, muß mehrere Jahrhunderte nach Chr. gelebt haben. Eine zufällig erhaltene Reisebeschreibung eines chinesischen Pilgers zeigt dann zu Anfang des fünften Jahrhunderts ru-

hige Herrschaft einer Buddhalehre am Indus und Ganges und erst im sechsten und siebenten Jahrhundert stellen die Brahminen die Herrschaft der orthodoxen Vedalehre wieder her. Endlich in manchen für sehr alt angegebenen Dichtungen im Sanskrit, wie z. B. in Bagawadam finden sich indisch-mythisch eingekleidete aus den mosaischen Schriften entlehnte (Noah und die Arche) und aus dem neuen Testament genommene (der Kindermord zu Bethlehem) Erzählungen und Namen.

Unter den Sanskritschriften sind nun das älteste die eigentlichen heiligen Schriften der Brahminen, die Veda. Ihrer sind vier Ritsch-Veda, eine Sammlung von Hymnen und Gebeten, Yadjour-Veda, die Vorschriften der Opfergebräuche enthaltend, Saman-Veda, eine Sammlung von Liturgien, Atharwana-Veda, eine ähnliche jüngere. Diesen sind aber Commentare, die Brahmanas, angehängt, und aus diesen Auszüge, die Upanischad's, welche von philosophischem Inhalt sind. Eine neue persische Bearbeitung derselben unter dem Namen Upnekhat machte schon Anquetil du Perron bei uns bekannt. Neben den Vedas ist wol vom ältesten Manus Verordnungen oder Manawah Dharma Sastra, das alte Gesetzbuch mit einer mythischen Kosmologie als Einleitung. Jünger sind die Itihasas, die zwei großen Heldengedichte Ramajana, in welchem die Menschwerdung des Wischnu als Rama und Mahabarata, in welchen die Menschwerdung des Wischnu als Krischnas besungen wird. Außerdem findet sich eine große Zahl anderer Dichtungen und Schriften über viele besondere Zweige der Wissenschaften.

Sehen wir nun zu, was darin für ein eigener wissenschaftlicher Geist walte, so tritt am entschiedensten Sprachlehre und Metrik hervor. Aber die genaue Zergliederung der Sprache auf ihre einsylbigen Wurzeln be-

günstigt wenig den philosophischen Geist. Die Sternkunde spricht wenig für eine alte wissenschaftliche Ausbildung der Brahminen, sie ist erst seit Aryabhatta, seit dem vierten Jahrhunderte unserer Zeitrechnung wissenschaftlicher geworden, aber diese Wissenschaftlichkeit verräth durchaus den griechischen Ursprung. Die ältere indische Sternkunde hat eigenthümlich fast nur die Theilung der Mondbahn in die 27 Mondhäuser seines siderischen Umlaufs und eine sehr ungenaue Mond-Sonnen-Jupiters Jahrrechnung. Mit dieser alten Sternenlehre scheint die ganz dichterische Mythologie von Indra Divespetir, dem Donnerer und Vater der Götter, in Verbindung zu stehen. Ihre wol jüngere dichterische Ausmalung hat viel Aehnlichkeit mit griechischer und lateinischer.

§. 129.

Dies spricht auch nicht für hohes Alter der jetzt dort geltenden philosophischen Ansichten. Sie finden sich von mehreren Arten. Das alterthümlichste Ansehen hat die ganz mythische Kosmologie des Manu, welche die Trimurti noch nicht kennt. Die Philosophie der Upanischadas ist die orthodoxe der Veda. Sie lehrt aber schon die Trimurti Brahma, Wischnu und S'iwa, welche gewiß einer jüngeren Lehre gehört, in welcher der Cultus der Waisnavas, die nur den Wischnu verehren, durch Brahma mit dem der Saiwas, die nur den S'iwa, dem Feuer und Lingam heilig sind, verehren, freundlich verbunden worden ist. Daneben steht die Episode Baghavad-Gita aus Mahabarata, ein Gespräch des Gottes Krischnas mit dem Helden Ardschunas, welches frei von aller Mythologie philosophirt. Endlich hat uns Colebrooke aus neueren besonderen Lehrbüchern die verschie-

denen jetzigen Systeme der Philosophie bei den Brahminen zu schildern angefangen.

1) Sehen wir zuerst Manu's Verordnungen an. Die Einleitung enthält ein Gedicht von der Erschaffung der Welt. Nach der uranfänglichen Finsterniß schuf der selig Selbstständige, unenthüllt Enthüllende zuerst das Wasser und des Lichtes Samen, das gold- und sonneglänzende Ei, in welchem Brahma ruhte. Durch seinen Gedanken theilt Brahma das Erz und breitet es aus zu Himmel, Erde, in der Mitte Luft, die acht Lok (Himmelsgegenden) und das ewige Haus der Wasser. Darauf zog er aus sich selbst hervor den Geist und aus diesem die Ichheit (Ahankara), zuvörderst nemlich die große Seele von dreifacher Art, die fünf Sinne und alle die Wesen, die der Sinn faßt. So ist durch die kleinen Theile (Matras) der sieben Principien (Puruscha), nemlich der großen Seele, der Ichheit und die fünf Sinne das veränderliche Vergängliche aus dem Ewigen geworden *).

Eigenthümlich indisch ist hier die Lehre von den fünf Elementen, als den Elementen der fünf Sinne und die Lehre von der Seele.

Zuerst erzeugt sich Himmelsluft (Akaschon), der Quell des Schalles, aus dieser Windeshauch (Vayu), der Quell der Berührung, daraus Licht, der Quell der Gestalten, aus dem Lichte das Wasser, der Quell des Geschmacks, aus dem Wasser Erde, der Quell des Geruches **).

Die Lehre von der Seele vereinigt nahe bei die stoische Lehre mit der platonischen ***). Die Vermögen der

*) I, 5 — 19.
**) I, 75 — 78.
***) XII, 5 — 38.

Seele werden nemlich angegeben als die fünf Sinne, die Bewegungskraft des Körpers (Jivatman) und die große Seele (Mahat), die Vernunft. Die Theile der vernünftigen Seele sind aber Satwa, Raja und Tamas, welche genau so unterschieden werden wie bei Platon λογιστικόν, θυμός und ἐπιθυμία. Der Satwa gehört wahre Erkenntniß, Schriftforschung, Selbstbeherrschung, Erfüllung der Pflicht, Nachdenken über das Göttliche. Der Raja gehört Unruhe und Abneigung; Herrschsucht und Ruhmsucht, die keinen wichtigen Zweck haben; der Tamas (Finsterniß) sinnliche Begierde und alles, dessen man sich schämt, wenn man es gethan hat.

Die Kosmologie geht aber noch so fort, daß nicht Brahma, sondern unmittelbar Manu Swayambhuva (entsprossen aus dem Selbstbestehenden) *) der Schöpfer der Welt ist. Brahma nemlich theilte sich in ein wirkendes männliches und ein leidendes weibliches Wesen **). Das letzte ist Manu Swayambhuva, welcher die männliche Kraft Viraj ***) erzeugte und die zehn Erzväter (Pitris) und die sieben Manu, deren erster er selbst. Durch diese sind alle Dinge gemacht.

Zwischen dieser Erzählung steht dann aber noch die Phantasie, daß eine solche Welt nur 4 Millionen 320 Tausend Menschenjahre währe, dann aber Brahma wieder eben so lang schlafe †) und einmal steht die buddhistische Phantasie dazwischen, daß die schreckliche Welt des Seins hier stets hin zum Verderben sinkt ††).

*) I, 61.
**) I, 32.
***) I, 32. 33.
†) I, 64—73.
††) I, 50.

Aber diese aus ungleichartigen Stücken zusammengesetzte Einleitung paßt eben nicht genau zur Gesetzgebung selbst. Die Lehre von der Buße, der Seelenwanderung und der ewigen Seligkeit im Abschnitt **XI.** und **XII.** paßt nicht zu diesem Untergange der Welt im Verderben, noch überhaupt zu den Perioden der Weltentstehung und des Weltunterganges, sondern die Fabel der Seelenwanderung ist ganz einfach die griechische: Wandern der einzelnen Seelen durch Pflanzen- und Thiergestalten zur Sühne selbstzugezogener Schuld bis in der letzten Reinigung die Seligkeit in der Vereinigung mit dem höchsten göttlichen Geist erlangt wird.

Endlich so bestimmt durch und durch in den Gesetzen die drei Veda rechtgläubig anerkannt werden und so sehr die Offenbarung der Gesetze ins Einzelne geht, so wird doch keine Mythologie festgehalten, sondern die Lehre schließt *): der Brahmin kann die fünf Elemente, er kann den Mond, die Schutzgeister der acht Lok, den Wischnu, Hara (S'iwa), Agni (Gott des Feuers), Brahma betrachten, — aber er muß die erhabene, allgegenwärtige Vernunft als den unbeschränkten Herrn ihrer aller, durch dessen Macht sie allein existiren, erkennen als einen Geist, den kein Sinn wahrnimmt, der einzig von der von aller Materie gesonderten gleichsam schlummernden (in tiefer Ruhe befindlichen) Seele gedacht werden kann.

Ungeachtet der ganzen Masse abergläubischer Gebräuche und der Vielgestaltigkeit der Götterlehre ist also doch von letzter Hand eine Deutung auf Monotheismus in der Verehrung des allmächtigen höchsten Geistes hinzugegeben in einer dichterischen und philosophischen Auffassung, die wol dem ersten Entwurf des Gesetzbuches selbst nicht gehört

*) XII, 118 — 125.

hat. Alles Philosophische und selbst vieles Mythische scheinen Zugaben von jüngeren Händen.

2) Ich will zum zweiten der Lehre des Bhagavad-Gitá nachgehen *), welche im größten Zusammenhange philosophische Gedanken anbietet. Dieses Gedicht giebt nemlich die Yogalehre ohne mythologische Vorstellungen mit der Sankhia verbunden. Die Yogalehre ist ganz die neoplatonische Lehre von der θεωρία und ἔκστασις, die Lehre von der Vertiefung, nach der es dort hieß, θεωρία ist der Zweck der Natur, hier in Manu's Verordnungen gesagt wird, in Vertiefung schuf Gott die Welt. Das in sich Zurückgehen des Gedankens in die ewige Ruhe ist die Seligkeit und der höchste Zweck von allem. So ist dies die schwärmerische Lehre der Yogis, die hier aber mit der Sankhia verbunden wird. In Bhagavad-Gitá werden zwei Systeme unterschieden, ein System des Handelns und ein System der Erkenntniß. Das System des Handelns ist aber das höhere. Die wahre Vertiefung besteht nicht nur in leidender Hingabe, sondern sie ist mit Handeln verbunden. Nur muß die Handlung ausgeführt werden einzig um ihrer selbst willen, wie sie uns vorgeschrieben ist in den Vedas, ganz ohne Rücksicht auf den Erfolg. Der wahrhaft Vertiefte muß handeln mit vollkommenem Gleichmuth und Unpartheilichkeit rücksichtlich des Erfolges. So scheint diese Lehre philosophisch-ethisch sehr fein gedacht, aber dies geht wieder verloren, weil auf die Frage, was wir thun sollen, nur auf den Aberglauben der Vedavorschriften nach dem Unterschiede der Kasten hingewiesen ist.

---

*) W. v. Humboldt über die unter dem Namen Bhagavad-Gitá bekannte Episode des Mahabarata.

Die Weltansicht ist nahe bei buddhistisch. Ueber den Göttern (Dewa) ist der höchste Geist (der höchste Puruscha *)) der ewig unveränderliche, in dessen höchstem Wohnungsort unwandelbar bei allen Weltumwandlungen die Seligkeit in ewiger Ruhe Nirwâna **) ist.

Dieser ewig Unwandelbare ist das Gute in allem Guten, das Leben in allem Leben; alle Getheiltheit ist ihm fremd ***). Hier geht die Ansicht auf die eleatische zurück. Sein ist, Nichtsein ist nicht, es giebt kein Entstehen und Vergehen. Alle Getheiltheit weicht ab vom Gleichmuth des Vertieften. Stets unveränderlich ist die Seele, alle Veränderung hängt nur vom Körper ab. Der Ort der ewigen Ruhe ist das Ziel aller Seelen in der Seelenwanderung, zu deren Beendigung. Hier fordert jedes Opfer, selbst das höchste Roßopfer, weil es sich am Lebendigen vergreift, wieder seine Sühne, nur das Opfer der Erkenntniß im Erlangen der vollendeten Vertiefung, des Eingehens in Krischnas, führt zur Vollendung. Der Vollendete aber erhält die Maya (Magia), die Zauberkraft Gottes †), kraft der er alle Gestalten annehmen, alle Zauber frei verrichten kann. Er ist so ganz über die Umwandlung und die Welt der Getheiltheit erhaben.

Alles Handeln ist in Gott, dem ewig Unveränderlichen, der aber durch seine Maya alle Umgestaltung und Wiedergeburt der Welt hervorbringt.

Die Lehre von Sattwa, Radscha und Tamas ist hier als die Lehre von den drei Guna, von den drei Stufen

*) H. S. 9. 10. 16. 17. 24. 25.
**) H. S. 39.
***) H. S. 11.
†) H. S. 16. 17.

in den Eigenschaften der Wesen gegeben. Andere haben sie allgemein als die Stufen des göttlichen, menschlichen und thierischen, hier sind sie Stufen der Ausbildung des menschlichen Geistes (H. S. 28.) und dann auch Stufen der Eigenschaften aller Wesen (H. S. 32.).

Die Grundlehre der Sankhia vom Unterschied des unerzeugt erzeugenden der Natur und dem unerzeugt nicht erzeugenden der Seele ist hier in eigener Weise in der Lehre vom Stoffe (kschetras) und dem Stoffkundigen, in der Lehre vom Brahma (das Brahma) und dem Eingehen der Seelen in Krischnas besprochen (19, 20—24.).

3) Neben diesem stehen dann ins Einzelne gehend Colebrooke's neuere Schilderungen indischer Lehren aus besonderen Lehrbüchern. Er sieht hier mehrere philosophische Systeme neben einander, die er zum Theil mit griechischen Schulen vergleicht. Mir scheinen vorherrschender unter den verschiedenen Namen nur besondere Disciplinen behandelt zu werden, wie andere behaupten, und sich wenigstens dadurch bestätigt, daß in Manus Gesetzbuch XII, 111. dem Brahminen neben den drei Veda das Studium von Nyaya, Mimansa und Nirukta anempfohlen wird, diese aber nicht als widerstreitend angesehen werden. Colebrooke giebt die Ansicht von sechs verschiedenen Lehren, deren meiste noch wieder sehr verschiedene Ausführungen erhalten haben. Die sechs sind die erste und zweite Mimansa oder Mimansa und Vedanta, dann Sankhia und Yoga, endlich Nyaya und Waiseschika. Die Mimansa scheinen näher Religionslehre zu sein; Yoga ist die Lehre von der Vertiefung und die mit ihr verbundene Sankhia gleichsam Metaphysik, Nyaya ist Logik, Waiseschika vorzüglich Physik. In jeder von diesen Lehren ist mancherlei wissenschaftlicher Gehalt zusam-

mengestellt, der jedoch jetzt nur in starrer Ueberlieferung erscheint ohne Spuren eines erfindenden Gedankenganges.

Mir scheint aber hinter alle dem eigentlich nur eine philosophische Weltansicht zu stehen. Den Brahminen gehört eine milde Moral der Friedfertigkeit und der Enthaltung von Mord nach Empedokles Sprachgebrauch. Aber sie ist verdorben durch den Despotismus der Kastenscheidung und die Ueberlast zum Theil sehr roher Reinigungsgebräuche, so wie durch das Vorurtheil für Kasteiung und Heiligung durch diese. Damit ist die Dichtung vom Reinigungslauf in der Seelenwanderung verbunden, durch welchen die Seelen vermöge der höchsten Buße der Erkenntniß endlich in den höchsten Himmel, in Gott, mithin in die wandellose Ruhe der ewigen Seligkeit eingehen. Die Seelen werden dabei als unwandelbar in Gott vorausgesetzt, nur der körperlichen Natur und der leiblichen gehören die Umwandlungen. Die Phantasien der immer erneuten Weltschöpfungen und Weltumwandlungen dienen nur dieser Vorstellung vom Reinigungslaufe. So wird dann etwa die Grundlehre: die Schöpfung entsteht aus der ewigen Ruhe des in sich versenkten Urwesens (das Brahma) durch ein inneres Verlangen in ihm, welches die Maja erzeugte, oder sich als Maja offenbarte, und sie entwickelt sich durch die Verbindung des Urwesens mit der Maja. So entstand zuerst die Trimurti, die Verbindung der drei Gottheiten des Brahma (der Brahma), Wischnu und S'iwa, der Erde, des Wassers und Feuers, der schaffenden, erhaltenden und zerstörenden Kraft. Aus diesen fließt dann das ganze Geisterheer und die Weltentwickelung. Diese Grundlehren haben bei den verschiedenen Parteien ethisch, politisch und mythisch sehr verschiedene Ausführungen. Den Grundgedanken nach kommt es aber vorzüglich auf dreierlei an

1) ob

a) ob das Urwesen als der höchste Geist oder als das Nichts des gestaltlosen Lichtes im höchsten Himmel gedacht wird. Dies scheint in Baghavad-Gita und bei den Buddhisten absichtlich nicht unterschieden zu werden. Doch möchte es eigentlich den dialektischen Hauptunterschied zwischen der orthodoxen Vedanta, welche alles unter dem höchsten Geist als Gott faßt und der Sankhia machen, welche die unthätige nur beschauende Seele zum höchsten hat und alle Götter in den Weltumwandlungen mitbegriffen sein läßt.

b) Ob die Maja Täuschung oder die Wunderkraft Gottes genannt wird. Bei dieser Vorstellung von der Maja wird die indische Dialektik ganz an den ersten eleatischen Grundgedanken, an Xenophanes Unterschied von ὂν κατ᾽ ἐξοχὴν und δόξα, an des Parmenides Sprüche, Sein ist, Nichtsein ist nicht; das Eine ist, das Viele ist nicht, zurückgeführt.

c) Ob das zu sühnende Böse, wie in der populären Vorstellung, Schuld der einzelnen Seele, oder das Urübel Ursach der Weltentstehung sein soll. Das Letzte hat nur in der magischen Lehre einen Abschluß und scheint hier nur in dunkeln Phantasien bewegt, indem dem höchsten gestaltlosen reinen Licht in Nirwâna als dem vollendet Guten, das tiefste Gestaltlose in der Finsterniß der Materie als Urübel entgegengesetzt wird.

4) Nach Colebrooke's Bericht vertheidigt die Vedanta abgesehen von Mythen in diesen Grundgedanken eine beschränkte Lehre von der Maja, indem die wahrgenommenen Dinge für wirklich und nicht für bloße Täuschung erklärt werden. Vorzüglich aber vertheidigt sie die Selbstständigkeit geistiger Kräfte, denn die Materie und mithin die Atomen könnten keine eigne Kraft, auch nicht die, sich zu bewegen, in sich haben. Nur die Seele ist für

sich, der Körper nur für eine Seele. Diese Lehre ist in strengem Gegensatz gegen die Sankhia, wie hier auch in Rücksicht der Zweckmäßigkeit der Natur ausgeführt wird. Der Hauptgedanke wird, daß alles durch Gott sei, Gott sei alles und verschieden von jedem Einzelnen, der alleinige Grund aller Dinge, welcher in der Einheit seines Wesens von den Umwandlungen nicht berührt wird. Die Seele aber gehört nicht zu den Verwandlungen Brahmas, sondern sie ist ein Theil von ihm, Geburt und Tod treffen sie nicht, sondern beziehen sich nur auf die körperlichen Hüllen, welche sie von Zeit zu Zeit umgeben. Die höchste Sühne ist denn auch hier die Erkenntniß Gottes.

5) Nyaya und Waiseschika werden immer in Verbindung mit einander genannt, wiewol der Urheber der Nyaya Gautama, der Waiseschika Kanada gewesen sein soll. Nyaya ist ihrem Eigenthümlichen nach Logik und Ste Croix wird wol recht behalten, daß sie mit ihren Spitzfindigkeiten aus den arabisch-aristotelischen Schulen stammt. Dafür stimmt die Ausführung in der Lehre von den Begriffen, wo sie von Geschlechtsbegriff und Artunterschied ausgehen und Colebrooke's Angabe über ihre Lehre von den Schlüssen, wiewol diese dagegen angeführt worden ist. Sie soll nemlich dem Schluß fünf Sätze geben. Zum Beispiel: 1) Dieser Hügel ist feurig, 2) denn er raucht, 3) Alles, was raucht, ist feurig, wie ein Kuchenheerd, 4) Dieser Hügel raucht, 5) Also ist er feurig. Dies ist aber ganz aristotelisch. Die drei letzten Sätze sind des Aristoteles Obersatz, Untersatz und Schlußsatz, denen nur das Enthymema vorausgestellt ist, in dem man den Schluß gewöhnlich in der Rede ausspricht.

In der Lehre von den Gründen der Erkenntniß werden, wie auch sonst in der indischen Lehre, z. B. in

der Sankhya und Manus Gesetzb. XII, 105., die drei angegeben: Anschauung, Beweis und Ueberlieferung oder Offenbarung. In der Waiseschika wird das Religionssystem wie oben vertheidigt, aber mit einer eigenthümlich zu Grunde gelegten Atomenlehre. Die Atomen verbinden sich zu zwei, die doppelten zu drei, die sechsfachen zu vier u. s. w. Ein Sonnenstäubchen ist eine Verbindung der zweiten Art und also ein Atom ein Sechstel des Sonnenstäubchen.

So geht die indische Phantasie hier, wie auch bei der Lehre von den fünf Elementen, einen andern Weg, als die griechische, allein man sieht aus ihren abweichenden Annahmen wol nirgends etwas Ganzes entwickelt.

6) Die Sankhia des Kapila mit der Yoga verbunden deckt, wie in Baghavad-Gita, ganz die religiöse Grundlehre bis zur Lehre von Gott, dem einen höchsten Geist. Die Sankhia für sich ist aber z. B. in dem von Lassen übersetzten Werke Isvara-Krischnas in anderer Weise in Gedächtnißversen dialektisch ausgeführt. Diese systematische Darstellung geht von der Eintheilung aus, daß alles sei entweder unerzeugt erzeugend, oder erzeugt erzeugend, oder erzeugt unerzeugend, oder unerzeugt unerzeugend. Hier ist nun in eigenthümlicher Weise das unerzeugt Erzeugende das Eine Princip des Körperlichen, das schlechthin unthätige Unerzeugte aber die Seele. So soll die Seele für sich frei unberührbar von allen Umwandlungen bestehen, das einzig Wirkende dagegen das Körperliche sein. Dies ist der Stoff (Kschetras) mit den Elementen im Gegensatz des nur erkennenden Stoffkundigen des Baghavad-Gita *). Nur durch die Verbindung die-

*) H. S. 19. 20.

ser beiden Principien entsteht die Welt. Das eine ist das bewußtlos Wirkende, das andere nur das Beschauende. Daran schließt sich dann für die Entwickelung die Lehre von den drei Guna (Satwa, Radscha und Tamas), dem göttlichen, menschlichen und thierischen Grad der Entwickelung der Dinge. So sind die ersten Entwickelungen erzeugt erzeugende, die letzten grob körperlichen erzeugt unerzeugende.

Das erste erzeugt erzeugende ist nun die große Seele oder Vernunft, aus welcher alle Vernunft als Theile von ihr ausfließt.

Es giebt auch keinen von dem körperlichen Princip unabhängigen Gott; auch der höchste Gott ist in die Umwandlungen der Welt mit befangen, denn die reine Seele kann nicht erzeugen. Aus der großen Vernunft geht dann zunächst das Selbstbewußtsein, die Ichheit hervor, und aus dieser die sinnlichen Bestimmungen der Wesen, die fünf nicht wahrnehmbaren Gründe der Elemente, dann die wahrnehmbaren Elemente. Unter diesem folgen dann die nicht mehr erzeugenden körperlichen Erzeugungen.

Den höchsten Interessen entspricht dann endlich hier die thatenlose Ruhe der nur beschauenden Seele, in der jeder Geist für sich unwandelbar in vollkommner Freiheit lebt; nur die Verbindung mit dem Körperlichen giebt ihm den Antheil an Irrthum und Unvollkommenheit, und die reine Erkenntniß dieser Unabhängigkeit der Seele vom Körperlichen und der Welt des Wandelbaren führt zur Vollendung.

Auf diese Lehre scheint der größte Aufwand dialektischer Unterscheidungen verwendet zu sein und sie ist den Grundunterscheidungen nach vielen indischen Gestaltungen der Lehre gemein. So fanden wir sie schon in Manus Gesetzbuch (**I**, 5—19. 75—78. **XII**, 5—38.). Ander=

wärts kommt sie als Lehre von den 25 Principien vor. Nemlich 1. Kschetra. 2. Die große Seele (Mahat). 3. Das Selbstbewußtsein (Ahankara). 4. — 8. Die Wurzeln der Elemente. 9. — 19. Die fünf Sinne, die fünf Organe der Handlung (Stimme, Hände, Füße, After, Geschlechtstheile), das Organ des innern Sinnes. 20. — 24. Die vier Elemente. 25. Die Seele.

Diese hier in der Sankhia dialektisch am bestimmtesten ausgeführte Lehre ist nun offenbar ganz von neoplatonischem Ursprung. Die völlige Unthätigkeit des höchsten geistigen Princips entspricht schon ganz dem höchsten unnennbaren über alle Entwickelungen erhabenen Gott der Neoplatoniker. Daneben ist das körperliche Princip der Grund des Mangels, des Irrthums, des Bösen; die Emanationen geben ein höheres Reich des Erzeugenden, ein niederes des nicht mehr Erzeugenden, wie dort, und die Sankhia-Yoga-Lehre verbindet dies noch ganz in ihrer Vertiefung mit der Theoria und Ekstasis der Neoplatoniker. Daneben zeigen besondere Anklänge eine nahe Verwandtschaft dieser Lehren mit denen des Areopagiten und des Scotus Erigena. Scotus Erigena geht von derselben ersten Eintheilung aus, wie hier die Sankhia und seine Lehre von dem reinen Lichte als dem Nichts, aus welchem Gott die Welt geschaffen hat, ist ebenfalls den Phantasien von Nirwâna sehr verwandt.

Dies möchte wol auf einen gewissen gemeinschaftlichen geschichtlichen Ursprung hinweisen. Sollten nicht alle diese Lehren im Sanskrit viel jünger, als die alte indische Mythologie schon durch gnostische und großentheils durch arabische Vermittelung mit den abendländischen verbunden und aus den letzteren entsprungen sein?

Es zeigt alle diese philosophirende Rede eine, nach Colebrooke's Uebertragung wenigstens, an eine sehr

neue Dialektik gebundene Weltansicht von neoplatonischer Reife und wohl auch von neoplatonischem Ursprung. Dessen geschichtliche Verhältnisse sind uns freilich noch ganz unbekannt. Aber in Manus Gesetzbuch, in Baghavad-Gita und in Colebrookes Systemen herrschen offenbar stets dieselben Grundansichten mit geringer Abänderung, die in der Sankhia ganz dem Neoplatonismus anheimfallen und in denen keine originelle Entwickelung hervortritt, nur daß in der Sankhia für sich die Entwickelungen nicht aus dem Ureinen, sondern aus der ersten Verbindung der beiden höchsten Principien erfolgen.

Wir sehen in dem Ganzen dieser indischen Philosopheme eine große Macht der Ueberlieferung. Einmal ausgebildete Lehren oder Betrachtungen, wie Sankhia, Yoga, die Lehre von den drei Guna, den fünf Elementen werden allwärts wiederholt, aber an klaren wissenschaftlichen Ansichten fehlt es ganz und noch mehr an deren Anwendung. Wir sehen Atome, aber keine Atomenlehre, fünf Elemente, aber keinen Weltbau aus ihnen. Der Weltansicht nach erscheint eigentlich wol nur eine Lehre; der Dialektik nach Verschiedenartiges meist ohne inneres Leben. Am bestimmtesten stehen in lebendiger Gedankenentwickelung die theistische Vedanta und die buddhistische Sankhia gegen einander, gleichsam in der philosophischen Fortsetzung des Streites zwischen der alten Brahmalehre und der neueren mehr philosophischen Buddhalehre.

Sollte nicht erst ein Einfluß gnostischer oder christlicher Lehren in eine alte unphilosophische Mythologie des unter Brahma vereinigten Wischnu- und Siwa-Cultus den zum Theil philosophisch werdenden Streit der Buddhalehren gebracht haben, durch den vielleicht die ganze Dichtung von den die Welt versöhnenden Bud-

dhas, ja überhaupt von den Menschwerdungen (Awatars) des Wischnu, selbst in den Itihasas, erst eine Folge wurde?

Viertes Kapitel.

Von dem Philosophischen in der christlichen Lehre.

1. Im Allgemeinen.

§. 130.

In den neoplatonischen Phantasien und Wirren der Abstraction erlischt der philosohische Geist der Griechen. Wir sahen aber zugleich, daß in diesen Phantasien mit der epistematischen Umstellung der platonischen Weltansicht der große neue Gedanke hervorgehoben sei von der höheren unmittelbar in der Vernunft gegründeten Wahrheit. Mit diesem Gedanken, als der Lehre vom Glauben, werden wir nach und nach weiter geführt. Die höchste Aufgabe der Welt- und Lebensansicht ist in der neueren Philosophie in dem theologischen Streit um Supranaturalismus, Naturalismus und Rationalismus gegeben, und diese Frage durch die erste christliche Lehre gestellt. Diese Lehre hat nemlich fast unabhängig von den Fehlern der neoplatonischen Abstraction diesen Grundgedanken festgehalten und einige wenige philosophische Betrachtungen des Apostel Paulus halten den Geist fest in dieser neuen Richtung.

Die Geschichte des Christenthums haben wir als solche in der Geschichte der Philosophie nicht zu verfolgen. Das Christenthum war vom Beginn her kein Werk der Schule und Lehre, sondern eine mächtige Erscheinung im religiösen Leben der Völker. Selbst noch in der Sammlung der Schriften des Kanon kommt nie irgend ein Lehr-

entwurf christlicher Gotteslehre, Heilslehre, Geisterlehre oder Lehre von den letzten Dingen vor. Das Christenthum hatte seine erste Kraft in der begeisterten Hoffnung auf die baldige Niederkunft des Himmelreiches, welche durch die Erscheinung des Messias in Jesus dem Gekreuzigten, der die Menschen entsündigte, vorbereitet wurde und kommen wird mit der baldigen Wiedererscheinung desselben zum Weltgerichte am Tage der Auferstehung der Todten. Diesen begeisterten Erwartungen lag offenbar kein Philosophem, keine wissenschaftliche Lehre zu Grunde, sondern sie ruhten im Leben auf sich selbst und würden einzig durch die Deutung der früheren Weissagungen vertheidigt. Allein die Welt- und Lebensansicht derjenigen, die in diesem Glauben lebten, sprach sich als christliche Lehre sowohl in der Sittenlehre als in der Gotteslehre nach den Vorstellungsarten des jüdisch-alexandrinischen Neoplatonismus und besonders nach den Ansichten der Essener aus. Es ist für den Anfang nicht von einem christlichen Philosophem, sondern nur von philosophischen Vorstellungsarten die Rede, welche den begeisterten Hoffnungen der Christen im Hintergrund standen. Dafür heben wir folgendes heraus.

1) Die christliche Lehre hat aus den Elementen der mosaischen Gesetzgebung die Verwerfung aller physikalischen Mythologie und die Verehrung Gottes nur im Geiste und in der Wahrheit. Dieser reine und große Gedanke entfernte alle die verwirrten Phantasien neoplatonischer, gnostischer, kabbalistischer Art, von den Weltsphären und den Geisterreichen in verschiedenen Rangordnungen aus der christlichen Lehre, schied diese Lehre von aller heidnischen Mythologie.

2) Durch diesen Ursprung aus dem Judenthum hat sie aber vom Anfang an das Vorurtheil für die Heiligkeit

der ebräischen Literatur und für die Weissagungen der Propheten mit bekommen, welches der Lehre vom Glauben die Zweideutigkeit brachte.

3) Die christliche Lehre verbindet aber damit gegen das Judenthum die Verwerfung der Verdienstlichkeit des Opfercultus und der Reinigungsgebräuche des mosaischen Gesetzes. Der Ceremoniendienst und die Werke des Gesetzes werden als untauglich zur Rechtfertigung verworfen und anstatt dessen die Erfüllung des Gesetzes durch den Messias gelehrt. Darin liegt das Größte; der Geist des Christenthums verwirft alle äußeren Gebräuche als untauglich zur Rechtfertigung und Heiligung, er weist also nur auf den Werth der Gesinnungen in der Liebe und den durch diese lebendig werdenden Glauben hin.

4) Hier gab nun Paulus der Sache den großen Aufschwung, indem er nicht nur die Juden, sondern alle Völker zur Aufnahme des neuen Glaubens berufen erklärte. Damit mußte sich die prophetische und rabbinische Moral vollkommen kosmopolitisch läutern und reinigen. Die Nächstenliebe (3 B. Mose 19, 18.) wird zum höchsten Gebot (Mark. 12, 30. 31. Ev. Joh. 13, 34. und öfter) und darin zum Gebote der allgemeinen Menschenliebe. So wurde der Geist der Ethik der sanfte der Duldung, Friedfertigkeit und Liebe. Damit nun die Idee vom Menschen als Ebenbilde Gottes verbunden, mußte die Idee der gleichen Bruderrechte aller Menschen vor Gott hervortreten, mit welcher die Lehre zur Weltreligionslehre wird, wie Paulus sagt: hier ist nicht Jude oder Grieche, Knecht oder Herr. Die Ausbildung der Ethik mag hier wissenschaftlich erst in sehr junger Zeit weiter gefördert worden sein, aber die Form der Auffassung der sittlichen Ideen als göttlicher Vorschriften gab im Leben doch den vollen Gedanken der Heilighaltung der Pflicht im tiefsten

Grunde in Beziehung auf die Idee der persönlichen Würde des Menschen und der persönlichen Gleichheit der Menschen. Denn dahin wies schon die ebräische Moral, sobald der Unterschied zwischen Jude und Heide aufgehoben war, auf die gemeinverständlichste Weise mit dem alten Spruch: was ihr wollt, daß euch die Leute thun sollen, das thut ihr ihnen auch.

Dabei steht der Geist der christlichen Ethik hoch über dem der griechischen Schulen in seiner völkerbeherrschenden Gewalt, denn nicht in Platons Philosophos, nicht in dem wissenschaftlich vollständig ausgebildeten Manne, nicht in der Stoiker Ideal des Weisen zeigt sie die vollendete Tugend, sondern hier wird den Armen das Evangelium gepredigt, welches jedem Menschen, dem wissenschaftlich vornehmsten wie dem geringsten gleich nahe steht nach dem Spruch: selig sind die reines Herzens sind, und in dem Himmelreich in uns, welches ist Liebe, Friede und Freude im heiligen Geist, so daß der einzige Werth der Gesinnung in dem durch die Liebe lebendig gewordenen Glauben nicht der Wissenschaft bewiesen, sondern dem frommen Gefühl werkthätig eingeprägt wird.

5) Das Eigenthümliche der christlichen Ausführung der Lehre bleibt dann in dem besondern Interesse für die Idee der Unsterblichkeit der Seele und der Entsündigung der Menschen. Die mosaische Lehre sah nicht über das Erdenleben hinaus, auch die göttlichen Belohnungen und Strafen sind dort nur irdische. So bedurfte diese Lehre gar keiner Mythologie. Die christliche Lehre hingegen konnte ihren Blick auf die Ewigkeit nicht klar und bestimmt ohne Bilder festhalten. So werden denn hier für Gotteslehre und Heilslehre die einfachsten Mythen aufgenommen eben so, wie wir sie bei den Persern fanden.

Die willkührlichen Dichtungen der Perser von der Geisterwelt fallen hier ganz weg und es ist wol nur zufällige Uebertragung aus den gemeinen Volksvorstellungen, wenn in der Erzählung von Tobias einmal die Heilkraft Gottes (Raphael) gegen den parsischen Dew Asmodi Hülfe gewährt, wenn bei der Empfängniß der Maria die Manneskraft Gottes (Gabriel) den Verkündiger macht und an anderer Stelle der Streiter Gottes (Michael) den Teufel überwindet. Hingegen das Bild der ganzen Weltansicht in der persischen Lehre war, daß der Erstgeborne des Ewigen die Welt vom Bösen befreien, nach dem Siege des Guten die Zeit der Seligkeit herbeiführen, endlich bei der allgemeinen Todtenauferstehung in ewiger Herrschaft des Guten alles vereinigen werde. Eben so herrscht in der christlichen Lehre als erster Gedanke, daß das Himmelreich nahe herbeikommen sei, der Tag der Auferstehung der Todten bevorstehe, das Reich des Friedens (das tausendjährige) den letzten Schrecken folgen werde und endlich Gott sein werde alles in allem. Und auch hier wird dies herbeigeführt durch den Sohn Gottes, der die Menschen entsündigt.

Dabei ist die christliche Lehre von der Entsündigung und dem Weltgericht ganz frei von allen willkührlichen Phantasien von der Seelenwanderung, die Entsündigung aber gebunden an das Bild der Sühnopfer, indem der Erlöser sich selbst zum ewigen Opfer giebt für die Tilgung der Schuld. So steht hier nur einfach die Erwartung des ewigen Lebens dem Erdenleben der Menschen gegenüber. Paulus lehrt dabei 1 Cor. 15, 28. die Tilgung aller Sünde im ewigen Leben, die Worte im Evangelium des Matthäus über das letzte Gericht sind hingegen nebst einigen anderen auf die Ewigkeit der Bestrafung der Bösen gedeutet worden.

Wir werden nun näher zu betrachten haben

1) Das Philosophische im Kanon.

2) Das Philosophische in der Entwickelung der Kirchenlehre.

3) Die Philosophie im Dienste der Kirchenlehre.

Bei alle diesem ist aber die Philosophie ein fremdes hinzugekommenes Element, sie wird nicht um ihrer selbst willen gesucht. Darum gewinnt sie auch nicht dialektisch in der philosophischen Fortbildung der Lehre, sondern nur langsam in den logischen Formen der Auffassung. Die wahren dialektischen Fortschritte gehören erst der ganz neuen Zeit.

1. Das Philosophische im Kanon.

§. 131.

Der Kanon des Neuen Testamentes, so wie ihn die Kirchenversammlungen zu Laodicea im dritten und die zu Karthago im vierten Jahrhundert zusammengestellt und geordnet haben, ist nachher die Unterlage fast der ganzen christlichen Lehre geworden, weil man diese Schriften unmittelbar als göttliche Offenbarungen ansah. Dieser Feststellung des Kanon geht aber die Geschichte der Entwickelung der christlichen Lehre voraus, so wie durch diese zum Theil die Anordnung des Kanon erst bedingt wurde, und der Glaube an andere Tradition geht lange noch neben her. Für die Geschichte der Philosophie werden wir indessen durch das Zurückgreifen auf die frühere Zeit im Großen nichts gewinnen. Es sind freilich schon unter den ersten, die bei den Christen lehrten, philosophisch gebildete Männer, wie z. B. Justinus der Märtyrer und der gelehrte Clemens von Alexandria, ferner die Vertheidiger der Christen stritten sich lange mit dem neoplatonischen

Philosophem und die Christen unter einander mit den Waffen der neoplatonischen Philosophie. Aber das Christenthum war Religion im Leben und nicht Philosophem, man stritt sich nicht eigentlich um philosophische Ansichten, sondern nur um die Geschichte Jesus und seine Bedeutung als Messias. Die philosophischen Ansichten sind hier mehr empfangen und niedergelegt als erfunden und neu entwickelt. Davon machen nur einige Betrachtungen des Apostel Paulus eine Ausnahme, diese sind aber auch der Lebensfunke der ganzen neuen Entwickelung der Lehre geworden.

Ich will also zunächst nur auf das sehen, was im Kanon niedergelegt ist. Und hier kommt dann zweierlei in Frage, das Philosophische in den Johanneischen Schriften und das in den Briefen des Apostel Paulus.

Es ist im Ganzen unverkennbar, daß sich die christlichen Vorstellungsarten aus dem jüdischen Neoplatonismus entwickelt haben. Das zeigt die ethische Sprache in ihrer ganzen Eigenthümlichkeit wie z. B. in der Lehre vom Glauben, der Hoffnung und der Gerechtigkeit, so wie in dem Gegensatz von *σάρξ* und *πνεῦμα*, Fleisch und Geist, das zeigt die Sprache in Beziehung auf die Gottheit in Vater, Sohn und heiligem Geist und am schärfsten in der Lehre von dem Logos, welcher das Licht ist und vom Beginn her bei Gott und Gott selbst war, wie diese den Anfang des Evangeliums des Johannes macht. Ja in einzelnen Stellen, die für das Ganze der Lehre keine Bedeutung gewinnen, geht dies bis zu Vorstellungsarten, die anderwärts gnostisch genannt werden. Vorzüglich im Evangelium des Johannes 12, 31. „jetzt ist das Gericht dieser Welt, jetzt wird der Fürst dieser Welt (*ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου*) ausgestoßen werden: und ich, wenn ich erhöht sein werde von der Erde, werde alle zu

mir ziehen", und im Briefe an die Epheser 2, 2., wo von dem Laufe dieser Welt (αἰων τοῦ κόσμου τούτου) und dem Fürsten, der in der Luft herrscht, die Rede ist. Der christlichen Lehre wird dann aber eigenthümlich, daß der eingeborne Sohn Gottes der Messias sei, der in Jesus Mensch wurde und durch seinen Tod die Schuld der Sünde versöhnte.

Hier treten nun Eigenthümlichkeiten der Johanneischen Schriften hervor. Sie sind eigenthümlich belebt durch den schönen und großen Gedanken, daß die Liebe (ἀγάπη) das höchste Gebot sei und daß Gott Liebe sei (ὁ Θεὸς ἀγάπη ἐστί). Daneben haben sie ihr Eigenthümliches in dem Symbol der Lehre von der Erlösung. Dieses will ich in Vergleichung mit den allgemeinsten Ansichten besprechen.

Für die Weltgeschichte ist das einfachste Bild immer das von der Entwickelung der Dinge aus dem Chaos. Aus der gestaltlosen Einheit entwickelt sich nach und nach die Gestaltung zu immer größerer Trennung bis zu einem höchsten der Geschiedenheit, dann aber rückwärts geht alle Geschiedenheit wieder in die gestaltlose ewige Ruhe ein. Gerade so haben Herakleitos und Empedokles das Bild den Griechen am genauesten im allgemeinen ausgebildet. Wir sahen aber schon, daß der ganze ionische Grundgedanke „aus dem Ungeschiedenen senkt sich das Schwere nieder, das Leichte steigt auf", derselbe Gedanke sei. Ja, eigentlich sind alle Phantasien von der periodischen Weltverbrennung der Stoiker, vom Weltuntergang und der Erneuerung der Welt indisch, buddhistisch, scandinavisch nur besondere Ausmalungen dieses Gedankens. Daneben stand dann pythagoreisch der andere Grundgedanke vom ewigen Kreislauf der Weltkugel, welchen Aristoteles streng festgehalten hat,

so daß ihm der Kreislauf der Gestirne die höchste Ursach aller periodischen Umwandlungen in der Natur wurde.

Wie bekommen nun diese weltgeschichtlichen Phantasien ihre religionsphilosophische Bedeutung in Beziehung auf das Gute und Böse? Diese Mythologie vom Guten und Bösen bleibt leicht ohne alle Philosophie. Dem kindlichen Gemüth ist zunächst das Menschenfreundliche das Gute, das Menschenfeindliche das Böse und so dichtet es sich freundliche und feindliche Mächte im Streite mit einander bis zum parsischen Gegensatz des Freundes und Feindes, so daß hier der Gegensatz in das Weltgemälde mit aufgenommen wird. In der Mythologie des Homeros und Hesiodos spielt dieser Gegensatz gar keine Rolle. Anderwärts wird er nun nur psychisch-menschlich genommen, da findet sich im reinen Geiste das Gute, im leiblichen (fleischlichen) die Bedingung zu Uebel und Bösem und so wird der Gegensatz von σάρξ und πνεῦμα leicht ohne Philosophem anerkannt werden.

Wird nun aber der Gegensatz des Guten und Bösen mit der philosophischen Weltansicht verglichen, so stimmt die Ansicht vom ewigen Kreislauf eigentlich nur, wie Aristoteles es hat, dafür, daß das Gute das Erste sei, also in der Welt nur ein Princip des Guten walte und nur in den untergeordneten menschlichen Angelegenheiten ein Gegensatz gegen das Gute vorkommen könne. Hingegen die Ansicht von den periodischen Weltentwickelungen vergleicht sich leicht anders. Hier kann das Gute erst als hervorgegangen angesehen werden, dann hat aber Niemand die Vereinigung, die Einheit, die Ruhe schelten wollen, sondern nur in Scheidung, Trennung, Vielheit setzte man das Böse voraus. Da nun hier zuletzt der Gegensatz von ὕλη und μόρφη gilt; alle Einheit und Verbindung als Gestalt gegeben wird, die Masse hingegen die

Ursach der Theilung und Trennung ist, so sehen wir leicht den Gedanken hervortreten, „die Materie ist der Grund des Bösen“ und dies vereinigt sich gleich mit dem Gegensatz des Fleischlichen und Geistigen.

Halten wir dagegen den wahren Zusammenhang unserer Ideen fest, so ergiebt sich: der Mensch kann die Ursach des Bösen nur in dem eigenen freien Willen finden und nicht als ein Princip der Welt voraussetzen. Das Princip der Welt ist (nach Platons Wort) die Idee des Guten und Menschen vermögen nicht einzusehen, wie ihr freier, sündhafter Wille unter dieser Idee bestehe. Daher spricht sich uns die religiöse Idee nur als die Hoffnung der Reinigung unseres Willens im ewigen Leben aus. Dies hat der Mythus vom Weltgericht richtig, nur unter dem politischen Bilde, daß das Gute belohnt, das Böse bestraft werden solle. Diese Idee ist gegen die heidnischen Phantasien von der Seelenwanderung einfach in der christlichen Lehre festgehalten worden, und mit ihr der Trost der Vergebung der Sünden durch die Tilgung unserer Schuld, welche der Erlöser geleistet hat, verbunden. Weltüberwindung und Welterlösung muß in dieser Weise subjectiv auf den Willen der Menschen bezogen werden. Sobald hingegen der Mythus kosmisch ausgeführt wird, wie bei Gnostikern und Buddhisten, hat er eigentlich nur dann einen festen Grundgedanken, wenn dem ewig Guten ein böses Grundwesen an die Seite gesetzt wird. Dieses Bild kann aber sittlich nie ausgeführt werden, sondern nur mit Verwechselung äußerer menschlicher Güter mit der sittlichen Idee.

Die Schwierigkeiten in der philosophischen Auffassung dieser Ideen des Guten und Bösen lassen sich in der Geschichte der griechischen Philosophie leicht nachweisen. Ethisch nemlich verstehen wir leicht, wie die Gesinnung der

der Tugend, wie der reine Wille allein in seiner Ueberzeugungstreue das Gute sei und ihm das Laster als das Böse entgegenstehe, allein religiös für die Welt können wir dies nicht wissenschaftlich ausdeuten. So halten z. B. die Stoiker ethisch den Gedanken von dem alleinigen Werthe der Tugend, als dem allein Guten fest. Aber die Weltansicht nehmen sie physikalisch, daher wird eigentlich nur die Gesundheit des Lebens in den organischen Gebilden der Gegenstand der Zweckmäßigkeit in der Welt und so wird hier ganz kindlich das Uebel und das Böse mit einander verwechselt. Erst in der neoplatonischen Lehre und dann in der Kirchenlehre wird die wahre Idee des Guten auch auf den Weltzweck bezogen.

In der patriotischen Religion der Juden ist die Erwartung des Messias, des Erlösers ganz klar. Der Held aus dem Stamme Juda und aus der Wurzel Jesse wird kommen, sein Volk zu befreien, es über alle Völker zu erheben und ihm die Erde zu geben, wie Jehovah ihm einst das Land der Verheißung gegeben hatte. Als aber dieser Glaube den höher Gebildeten kosmopolitisch werden sollte, da paßte dieses politische Bild nicht mehr; an seine Stelle mußte sich die Idee des Welterlösers stellen. So gestaltet sich die Idee des Weltheilandes gleichsam in der Verbindung des Messias der Juden mit dem stoischen Ideal des Weisen, des sittlichen Urbildes, und die Erwartungen dieses Glaubens fielen dem Grundgedanken nach mit den parsischen zusammen. Wir sehen hier die Hoffnung auf die Niederkunft des Himmelreiches als den ersten Gegenstand des Glaubens in Verbindung mit der Hoffnung der Entsündigung durch den Messias hervortreten. Der Messias kam aber arm und verachtet und gab den Seinen nicht irdische Herrlichkeit, sondern die milde Lehre der Liebe und den Trost ewiger Hoffnungen. So bringt die Verbindung dieses

Glaubens mit der reineren mosaischen Lehre die Erhebung über alle äußeren Bilder von dem Göttlichen und die Befreiung der Religion von allen sühnenden Ceremonien.

Sehen wir nun hier nur auf die Geschichte der positiven Religion, so müssen wir Strauß recht geben, daß sie die drei Perioden durchlaufen habe, die erste der Begeisterung in der Hoffnung auf die Niederkunft des Himmelreiches, die zweite der Furcht in der Kirche Schrecken der ewigen Verdamniß, die dritte der bloßen Ueberlieferung der Glaubensformeln, in welcher das Innewerden der religiösen Ueberzeugungen nur an diese Bilder gebunden bleibt. Dieser Verlauf gehört eigentlich nicht der Geschichte der Philosophie, denn diese Vorstellungsarten sind ja nur von dichterisch-bildlicher Entwickelung. Viele der unsern meinen aber doch noch, daß diese neoplatonischen Phantasien vom Sohne Gottes philosophische Ideen seien und also philosophisch gelehrt und begründet werden müßten. Allein kein Mensch wird das Bild vom Welterlöser rein sittlich halten können, immer wird ihm die, wenn sie nicht bildlich gilt, falsche politische Vorstellung von Bezahlung der Schuld untergelegt bleiben und schwerlich auch die Verwechselung von Böse und Uebel vermieden werden. Die Vorstellung von der Erlösung, von der Entsündigung der Welt durch den Tod des Mensch gewordenen Sohnes Gottes kann in keiner Weise philosophisch genommen werden, sondern sie ist in dem Lamme Gottes des Johannes, das der Welt Sünde trägt, so gut wie in dem sich selbst zum ewigen Opfer darbringenden Hohenpriester des Briefes an die Ebräer offenbar ein den jüdischen Sühnopfern entlehntes Bild, welches wol eigentlich nur als ein Symbol für die Aufhebung des Opfercultus und die Erfüllung des Gesetzes zuerst ausgebildet worden ist.

§. 132.

So haben wir nur bei dem zu verweilen, was der Apostel Paulus in philosophischer Weise sagt.

Saul, nachher Paulus genannt, war ein Jude und römischer Bürger aus Tarsos, der Vaterstadt mehrerer früherer Philosophen. Er bildete sich in Jerusalem unter Gamaliel, der auch alexandrinische Philosophie gelehrt haben soll *). Dann wurde er erst ein heftiger Gegner der Christen, bald aber ein begeisterter Verkündiger der baldigen Niederkunft des Himmelreiches **) und der mächtigste Verbreiter des ersten Christenthums unter den Nichtjuden im röm'schen Reiche. Paulus ist der einzige unter den Lehrern im Kanon des neuen Testamentes, der bestimmt mit seiner Individualität vortritt und einige Lehren reflectirend ausführt. Um nun aber hier unsere Angelegenheiten nicht auf unbeholfene Weise mit biblischer Theologie, Dogmen- und Kirchengeschichte zu bemengen, habe ich nur die philosophischen Grundgedanken hervorzuheben, abgesehen von den messianischen Erwartungen und den damit verbundenen symbolischen Vorstellungen der Schuldtilgung durch Jesus Tod, der Vergleichung von Adam und Christus, der Lehre von den letzten Dingen, dem letzten Widersacher und dem ähnlichen. Daher haben wir nur zwei Lehren

*) Gfrörer l. c. Theil 2. S. 402. Rabban Gamaliel soll der Enkel des Hillel gewesen sein, welcher im Talmud eine wichtige Rolle spielt, indem dort seine Lehre häufig im Streite mit den Lehren des Schammai angeführt wird. Gamaliel soll eine Schule in Jamnia gehabt haben. Gfrörer das Jahrhundert des Heils. Erste Abtheilung S. 175.

**) Erster Brief an die Thessalonicher. Cap. 4, 16. 17.

hervorzuheben, nemlich die Lehre vom Glauben und die Lehre von der Vorherbestimmung und der göttlichen Gnade.

Glaube und Hoffnung fanden wir schon als Tugenden, ja den Glauben als die höchste Tugend bei Philon von Alexandria. Aber dieser Glaube bleibt eine bloß levitische Vorstellung von den zukünftigen Dingen, von dem Vertrauen auf die von den Propheten gegebenen Verheißungen. Auch hier bei Paulus bleibt die Idee damit in Verbindung, aber sie wird doch gesteigert zu einer philosophisch höheren Bedeutung. Der Glaube an die Erfüllung der Weissagungen, an die Erscheinung des Messias, an Jesus Verdienst zur Versöhnung der Menschen mit Gott ist ein sehr nahe liegendes Symbol für das Vertrauen auf Gott überhaupt, und in dieser Weise hat sich der Begriff verallgemeinert in der Lehre des Paulus und des ihm wenigstens nahen Geistesverwandten, des Verfassers vom Briefe an die Ebräer. So sprechen es die Worte 1 Cor. Cap. 13. V. 8 bis 13. und im Briefe an die Ebräer C. 11. aus. An der ersten Stelle: die Liebe hört nimmer auf, wenn gleich Vorhersagungen, Sprachen und Wissenschaften aufhören. Nur theilweise erkennen wir, nur theilweise sehen wir vorher, wenn aber das Vollendete kommen wird, so wird das Stückwerk aufhören. — Wir sehen jetzt durch einen Spiegel in einem Räthsel, dann aber von Angesicht zu Angesicht. Jetzt erkenne ich es stückweise, dann aber werde ich es erkennen, wie ich erkannt bin. Nun aber bleibet Glaube, Hoffnung, Liebe, diese drei. Und an der andern Stelle: Glaube ist der Grund der Hoffnungen und der Ueberzeugung von den unsichtbaren Dingen. Im Glauben denken wir, daß die Aeonen durch das Wort Gottes geordnet seien, in dem Unsichtbaren das

Sichtbare geworden sei *). Hier sehe ich einfach, ohne den Anhang der neoplatonischen Phantasien von den verschiedenen Weltordnungen den Grundgedanken ausgesprochen, der dem philosophirenden Geiste die Jahrhunderte hindurch seine Hauptaufgabe gestellt hat, nemlich: diese Wahrheit des frommen Vertrauens, welche der Dinge wahres Wesen, das vollendete Sein an sich zeigt, in der Erhebung über die sinnlichen und wissenschaftlichen Vorstellungsweisen der Menschen. In gleichem Sinne nennt Longinos den Glauben die Voraussehung einer unerweislichen Lehre **) und meint Paulus habe zuerst die Religion in dieser Weise dargestellt. So fanden wir die Bedeutung von *πίστις* denn auch bei jüngeren Neoplatonikern z. B. bei Proklos.

Diese Lehre vom Glauben ist dann innig mit der von der Liebe verbunden, so daß der Glaube nur durch die Liebe lebendig werden könne, indem er sich in den Werken der Liebe zeigt. Und dieser durch die Liebe lebendig gewordene Glaube ist es endlich allein, der da rechtfertigt und heiligt. So gründet diese Lehre den christlichen Grundgedanken, daß nicht die Befolgung äußerer Vorschriften, nicht der Gehorsam gegen das Gesetz, das äußere Gebräuche vorschreibt, sondern nur das Vertrauen auf Gott, welches sich in den Werken der Liebe thätig erweist, den Menschen gerecht mache.

---

*) *ἔστι δὲ πίστις ἐλπιζομένων ὑπόστασις, πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων. — πίστιν νοοῦμεν κατηρτίσθαι τοὺς αἰῶνας ῥήματι θεοῦ, εἰς τὸ μὴ ἐκ φαινομένων τὰ βλεπόμενα γεγονέναι.*

**) *προϊστάμενον δόγματος ἀναποδείκτου.* Baumgarten-Crusius biblische Theologie S. 432.

Neben diesem Grundgedanken betrifft das von Paulus am bestimmtesten philosophisch ausgesprochene die Lehre von der Sündhaftigkeit der Menschen, der Befreiung durch die Gnade Gottes und der Vorherbestimmung. Die Lehre vom guten Willen im Gegensatz der mangelhaften Willenskraft (Röm. C. 6. und 7.), die Lehre von der gleichen Sündhaftigkeit aller Menschen und von der Hoffnung auf die Reinigung unseres Willens durch die Gnade Gottes (Röm. C. 3. Ephes. C. 2.), endlich die religiöse Auffassung der Lehre von der Vorherbestimmung (Röm. C. 9.).

So ist denn der der Philosophie entgegengesetzte religionsphilosophische Geist des Christenthums als der des Geistes der Liebe und der Reinheit des Herzens zu bezeichnen, welcher die innere Ausbildung des Herzens und seiner Gefühle höher zu schätzen weiß, als alle wissenschaftliche Bildung und darin die völkerbildende Kraft des religiösen Lebens erkennt. Denn der Inbegriff aller ethischen Lehren des Kanons ist die Lehre vom Frieden Gottes im Herzen des Menschen als dem Himmelreich inwendig in uns.

Dabei ist es zu bewundern, wie der gesunde Geist der Lehre nicht nur alle Spur von physischer Mythologie, sondern auch bei der zur Zeit der letzten Redaction des Kanons politisch schon so weit ausgebildeten Hierarchie doch die falschen Anmaßungen der Hierarchie in der Lehre so ganz abgehalten, den Aberglauben an Kasteiung und Mönchsleben nur kaum berührt, und die Phantasien des Chiliasmus in Beziehung auf die letzten Dinge auch so schonend zurückgestellt hat, daß sie nur durch die unklaren Phantasien des mitaufgenommenen Gedichtes unter dem Namen Offenbarung des Johannes lästig geworden sind.

3. Das Philosophische in der Ausbildung der Kirchenlehre.

§. 133.

Die wenigen Betrachtungen, welche wir hier in der ersten christlichen Lehre als philosophische bezeichnet haben, würden für unsern Zweck nicht zu erwähnen gewesen sein, wenn sie nicht so mächtig auf die ganze Fortbildung des Geistes gewirkt und ihr in den folgenden Jahrhunderten die Gestalt gegeben hätten. Bei der Feststellung der Kirchenlehre folgt man nemlich nahe bei diesen paulinischen Lehren. Für dieses Philosophische in der Ausbildung der Kirchenlehre haben wir nicht ganzen Ansichten einzelner Lehrer, sondern nur bestimmten Gegenständen der Betrachtungen zu folgen, denn selbstständige philosophische Untersuchungen kommen nicht vor. So sehen wir hier erstens auf die Lehre vom Glauben und der Offenbarung überhaupt, zweitens auf die Lehren von Gott, drittens die Sittenlehre nebst den Lehren von der Vorherbestimmung und ewigen Bestrafung, so wie denen von der Kirche.

Bei der Besprechung dessen müssen wir uns aber wohl vor einem leicht zu befürchtenden Mißverständniß verwahren. Wir müssen unsere Aufgabe nemlich genau von der theologischen Dogmengeschichte unterscheiden. Die Ausbildung eines jeden theologischen Dogma (z. B. von der Dreieinigkeit, von der Erlösung, von den Sacramenten, von den letzten Dingen) konnte nur durch philosophirende Betrachtung gewonnen werden, allein dies Philosophiren setzte jedes Mal eine geschichtlich gegebene überlieferte Lehre oder Erzählung voraus, woran sich der philosophirende Gedanke für positive Zwecke anschloß. Diesen Gehalt des Nachdenkens über positive Lehren su-

chen wir hier nun nicht, wenn wir nach dem Philosophischen in der Ausbildung der Kirchenlehre und nachher für die langen Perioden nach der Philosophie im Dienste der abgeschlossenen Kirchenlehre fragen, sondern es kommt uns nur auf die freien philosophischen Unterlagen an, welche richtig oder unrichtig zu bestimmten Zeiten auf das Positive der Religionslehre angewendet worden sind. Für diesen Zweck erhalten wir die folgenden kurzen Uebersichten.

a. Von Glaube und Offenbarung.

§. 134.

Die christliche Religion steht in einem ganz andern Verhältnisse zur Philosophie als jede frühere Art des Gottesdienstes, weil sie alles Schaugepränge des Cultus verwarf und also die religiösen Gebräuche fast ganz auf Predigten, Gebete und das Lesen der heiligen Schriften beschränken mußte. So mußte die Weltreligion selbst zu einer Lehre, gewissermaßen zu Philosophie werden. Aber diese nothwendige Folge für jede Religion, welche die Zauberkraft geweihter Gebräuche (die Heiligung durch das Gesetz) verwirft, konnte hier nicht klar anerkannt werden, weil die volksmäßige gemeinschaftliche Anerkennung der Lehre anfangs nur auf heilig gehaltene Ueberlieferungen gegründet werden konnte. So stellt sich von Anfang an der Glaube an unmittelbare göttliche Offenbarung und an göttliche Eingebung dem Selbstdenken entgegen und dies bringt einen Widerstreit zwischen Religion und Philosophie, zwischen Gottesgelehrtheit und Weltweisheit hervor.

Dieser Widerstreit hat aber zwei sehr verschiedene Formen:

1) man setzt die Religionswahrheit in göttlicher Offenbarung und also in heiliger Tradition der Wahrheit in menschlichen Einsichten, also der durch Selbstdenken gewonnenen, folglich der Sache der Philosophie entgegen;

2) man setzt nur die religiöse Ueberzeugung im allgemeinen Glauben des Volkes (als Sache der Pistiker) der höheren Einsicht der ausgebildeten Wissenschaft (als Sache der Gnostiker) entgegen.

Nach dem ersten Gegensatz der heiligen Wahrheit gegen die Philosophie sind eigentlich alle früheren Fortbildner der christlichen Lehre gegen die Philosophie nur in verschiedenen Abstufungen. Die heftigsten Gegner der Philosophie sind einige lateinische Kirchenväter wie Tertullianus (starb 220.), Arnobius (st. 326.) und dessen Schüler Lactantius (st. 330.), welche die Philosophie nicht nur entbehrlich, sondern trüglich, mit dem Christenthum streitend, von Gott entfernend, eine Erfindung des Teufels und Quelle der Ketzerei nennen. Milder urtheilen andere besonders griechische Kirchenväter, welche der heidnischen Philosophie Wahrheit zugestehen. So sagt Justinus der Märtyrer (st. 156.), der selbst ein platonischer Philosoph war und eine eigne Offenbarung des λόγος an die alten Philosophen annahm; in verwandter Weise spricht Clemens von Alexandria (st. um 218.), der mit den alexandrinischen Juden eine ältere Tradition aus den mosaischen Schriften voraussetzte, auch Augustinus (geboren 354 zu Tagaste in Afrika, starb 430), der wenigstens eine mündliche Ueberlieferung annahm. Indessen ist bei dieser Zurückweisung auf Offenbarung und deren Ueberlieferung doch kein eignes Recht der Philosophie zugegeben. Bei allen herrscht doch der gleiche Gedanke, daß diese Wahrheit

nicht durch freies Selbstdenken zu erhalten sei. Ja, wenn auch eine solche philosophische Gotteserkenntniß zugestanden wird, so kann diese doch nicht zu den Heilswahrheiten führen und mit aller Schärfe wird hier das Unvermögen der menschlichen Vernunft z. B. von Augustinus behauptet. Unsicherer wird aber die Sache bei denen, die wie Clemens von Alexandria (st. um 218.) und sein Schüler Origenes (st. 253.), den Unterschied von Pistikern und Gnostikern festhalten, von der falschen Gnosis eine wahre κατὰ κάνονα ἐκκλησιαστικὸν unterscheiden, und also der gelehrten Erhebung der γνῶσις über πίστις feste philosophische Rechte zugestehen müssen.

Auf diese Weise wurde die Lehre vom Glauben gleich von Anfang an in den Kampf mit Zweideutigkeiten verwickelt. Anstatt dabei die im sittlichen Vertrauen gegründete und in der Liebe lebendige unmittelbare Ueberzeugung von der ewigen Wahrheit zu denken, meinen viele Freunde des Glaubens nur den Glauben an geoffenbarte Wahrheit und indem sie diesen über alle γνῶσις erheben, schützen sie seine Rechte nur vermittelst eines falschen Bildes. Die anderen dagegen setzen den Glauben als gemeine Religionsüberzeugung im Gefühl und durch Ueberlieferung unter eine höhere Wissenschaft von den Religionswahrheiten und gefährden damit die Rechte des wahren Glaubens, obgleich sie ganz richtig den Werth des Selbstdenkens und der gebildeten Einsicht anerkennen.

Diese Zweideutigkeit hat denn die Philosophie der positiven Religionslehre gegenüber die wechselnden Schicksale erleben lassen. Aus heftigem Widerstreit wird sie endlich friedliche Dienerin des Kirchenglaubens, später wacht der Streit wieder auf, wird auf sehr verschiedene

Weisen fortgeführt, bis wir ihn endlich mit Ueberwindung des blinden Ueberlieferungsglaubens zu beendigen suchen, indem wir das Selbstdenken in den Dienst des wahren Glaubens bringen.

Diese der Philosophie feindliche Hingabe an bloßen Ueberlieferungsglauben hat vom Beginn her an die Stelle des wissenschaftlichen Streites den Gegensatz von Rechtgläubigkeit und Ketzerei gebracht, somit den Glauben in Bekenntnißformeln verwandelt, die mit der steigenden Macht der Hierarchie und als gar in Constantin's und Theodosius Reiche die orthodoxe Lehre als Hof- und Staatsreligion mit dem Schwerdte sanctionirt wurde, der Kirchenlehre überwiegend politische Bedeutung gaben, auf jeden Fall ihren Geist ganz von der Philosophie wegwendeten. So war es natürlich, daß der Gnosticismus selbst bald von der Kirche als Ketzerei verdammt wurde. Indessen war diese Gegenwehr der positiven Lehre gegen die Gnosis und alle Einmengung der Philosophie damals nicht bloße Gewaltthat, sondern für die Ausbildung und Feststellung der Lehre selbst sehr vortheilhaft. Denn wenn das Bestreben, die positiven christlichen Lehren durch philosophische Betrachtungen zu erläutern nicht in sehr engen Schranken gehalten wurde, so bot die Philosophie der Zeit gleich nur die unsichern und willkührlichen neoplatonischen Phantasien zur Vergleichung an. Nur durch die Gegenwehr gegen die Gnosis konnte also die Lehre von der Willkührlichkeit neoplatonischer und den Abenteuern gnostischer Phantasien frei gehalten werden. Aber streng ließ sich wieder diese Verwerfung aller Gnosis doch sobald noch nicht festhalten. Dies war doch nur möglich, wenn die **regula fidei** genau und vollständig in unabänderlicher Weise festgestellt und der Ueberlieferung allein anvertraut war, wenn

man ohne eignes Urtheil nur auf heilige Schrift hinzuweisen hatte. Dies ist aber erst nach Augustinus hergestellt worden, denn zuvor mußte sich ja der Ueberlieferungsglaube selbst erst bilden und dies ist in der christlichen Lehre doch mehr durch Reflexion als durch Aufnahme und Umbildung früherer Traditionen geschehen. Ja vollständig ist dieser Friede des ganz passiven Ueberlieferungsglaubens niemals hergestellt worden, da es selbst in der Kirchenlehre doch immer noch streitige Puncte gab.

Lactantius hat sehr klar diese Theorie der Religionswahrheit nur durch Ueberlieferung, nemlich durch unmittelbare göttliche Offenbarung mit der Verwerfung aller menschlichen Weisheit.

Er sagt: Scientia ab ingenio venire non potest, nec cogitatione comprehendi, quia in se ipso habere propriam scientiam non hominis, sed dei est. Mortalis autem natura non capit scientiam, nisi quae veniat extrinsecus. Idcirco enim oculos et aures et ceteros sensus patefecit in corpore divina sollertia, ut per eos aditus scientia perveniret ad mentem (Institut. divin. l. 3. c. 3.).

Mens hominis tenebroso corporis domicilio circumsepta longe a veri perspectione summota est; et hoc differt ab humanitate divinitas, quod humanitatis est ignoratio, divinitatis scientia. Unde nobis aliquo lumine opus est ad depellendas tenebras, quibus offusa hominis cogitatio, quoniam in carne mortali agentes, nostris sensibus divinare non possumus. Lumen autem mentis humanae deus est, quem qui cognoverit et in pectus admiserit, illuminato corde mysterium veritatis agnoscet; remoto autem deo coelestique doctrina, omnia erroribus plena sunt (de ira dei c. 1.).

Cum enim sit nobis divinis litteris traditum, cogitationes philosophorum stultas esse, id ipsum re et argumentis docendum est, ne quis honesto sapientiae nomine inductus, aut inanis eloquentiae splendore deceptus, humanis malit quam divinis credere. Quae quidem tradita sunt breviter ac nude. Nec enim decebat aliter, ut, cum deus ad hominem loqueretur, argumentis assereret suas voces, tanquam fides ei non haberetur; sed ut oportuit, est locutus, quasi rerum omnium maximus iudex, cuius est non argumentari, sed pronuntiare verum. (Institut. divin. l. 3. c. 1.).

So soll denn genau feststehen, daß wir die Wahrheit und Weisheit nur durch positive Ueberlieferung von Gott empfangen können; aber wie will denn derselbe Lactantius anderwärts seine Annäherung an die parsische Lehre von Ormuzd und Ahriman frei machen von eigner Gnosis und Philosophie? Er sagt: **fabricaturus deus hunc mundum, qui constaret rebus inter se contrariis — fecit ante omnia duos fontes rerum inter se adversantium, illos videlicet duos spiritus, rectum et pravum, quorum alter deo est tanquam dextra, alter tanquam sinistra, ut in eorum essent potestate contraria illa. (Insitut. divin. l. 2. c. 8.)** und so das weitere, wie z. B. bei seiner Vorstellung von der Erschaffung der Engel.

Dies ist der unvermeidliche Widerstreit in der Voraussetzung des passiven Ueberlieferungsglaubens. Er hat dabei immer eine Hinneigung zu einem mystischen übersinnlichen Empirismus, indem er jede eigene Einsicht in die ewige Wahrheit ableugnet, und sie dann doch in irgend einer Weise der höheren Beihülfe, der göttlichen Eingebung in Erfahrung bringen muß.

Die klare Lehre des Lactantius und die verwandte aller Kirchenväter hat eigentlich die psychologische Voraussetzung einer Erkenntnißtheorie: die sinnliche Erkenntniß sei menschlich, alle reine Vernunfterkenntniß aber göttlich und diese göttliche könne nur durch eine göttliche Offenbarung uns bekannt werden. Das hatte Platon besser. Bei ihm besitzen wir die nothwendige Wahrheit durch die Erinnerung an unser früheres Leben bei Gott, da ist sie mit Nothwendigkeit in unserer Vernunft gegründet. Aber hier soll unsere Vernunft dazu zu ohnmächtig sein, die nothwendige höhere Wahrheit soll nur von außen her durch göttliche Eingebung und dann durch Ueberlieferung, also durch das innere Licht eines höheren mystischen Sinnes und dann geschichtlich an uns gebracht werden. Damit hat diese Lehre ihren langen Streit mit dem Rationalismus vorbereitet, dem sie eigentlich dienen sollte. Denn dagegen steht die einleuchtende Wahrheit: die ewige göttliche Ueberzeugung kann doch nicht anders als mit Nothwendigkeit in uns gegründet sein; wie könnte sie uns durch ein zufälliges Ereigniß gegeben, wie geschichtlich bekannt werden? Das ist denn der einfache Widerstreit, um den man sich streitet bis auf den heutigen Tag. Wir sehen aber leicht, daß wenn der Aberglaube hier seinen Machtspruch bestimmter Formeln als den allein seligmachenden geltend machen will, er auf die die langen Jahrhunderte hindurch brennende Logik der Scheiterhaufen: „Glaub! oder ich schlage dich todt", gerathen mußte.

Schon der Name *αἵρεσις* für Ketzerei ist ganz im Streit für den absoluten Ueberlieferungsglauben, der dem Menschen jedes Vermögen abspricht, die höhere Wahrheit durch die Vernunft zu erkennen, gewählt. Denn *αἵρεσις* ist gleichsam nur das Selbstwählen der Wahr-

heit, also Vertrauen auf eigene Weisheit im Gegensatz gegen göttliche Offenbarung. So wird der Kampf gegen die Häresie Kampf gegen die Vernunft. Aber in der That konnte es denn doch so nicht bleiben, da man sich um die geoffenbarte Wahrheit selbst stritt. Unvermeidlich mengt sich einige Gnosis ein und im Streit um eigene Meinungen bleibt orthodox, was die herrschende Partei sagt.

Daher mußte sich in der mildesten Anerkennung des Werthes menschlicher Weisheit die Sache so herausstellen, daß sie zwar zur Abweisung des Unglaubens aber nicht zur Begründung des Glaubens angewendet werden dürfe, nach jenem Bilde, daß die Philosophie nur als Magd der geoffenbarten Gotteslehre unterzugeben sei, nach welchem die Philosophie so lange im tiefen Frieden mit der Kirchenlehre blieb, während jeder Versuch, einen eigenen Gedanken gegen die Kirchenlehre haben zu wollen, bürgerlich so gefährlich wurde für Gut und Leben.

b. Die speculative Lehre von der Gottheit, der Welt und der Seele.

§. 135.

Unter diesen Bedingungen mußte die ganz für ein geoffenbartes Geheimniß des Glaubens angegebene Lehre doch nach und nach ausgebildet werden und dies geschah in der Kirchenlehre mit einer gewissen Consequenz, jedoch nicht mit der Consequenz eines philosophischen Systems, denn ein solches hatte ja hier Niemand eigentlich zu suchen. Man besprach die positiven Lehren, und das Philosophische nur nach seiner natürlichen Verbindung mit diesen. So können wir das Philosophische in diesen Lehren etwa für den Standpunct des Augustinus überblicken.

Das Eigenthümliche der christlichen Lehre macht, daß die Lehre eine einfache Grundlage frei von aller Physik und physikalischen Mythologie erhält. Gehen die Lehrer mit neoplatonischen und gnostischen Phantasien unvermeidlich um, so bleibt die eigenthümliche Metaphysik dieser Lehren doch von neoplatonischer und gnostischer willkührlicher Phantasie im Weltgemälde, wie in der Gotteslehre, überhaupt in der Weise der Abstraction frei. Die Lehre von Welt und Gottheit bleibt einfacher bei dem gesunden Menschenverstand und nahe bei der schlichten stoischen Lehre, besonders wie die jüngeren Stoiker sie aussprechen, wenn man aus dieser stoischen Lehre die physischen Vorstellungsarten wegläßt. Die Lehre geht von populären und schulmäßigen unvollkommneren Lehren nach und nach zu reineren über. Sie macht nur den neuen Fehler durch das Mißverständniß des Glaubens, der so lang unüberwindlich stehen bleibt und durch den der Geist endlich ganz in die Fesseln der Kirchenlehre geschlagen wird.

Indem die Dialektik das Phantastische des Neoplatonismus verläßt, bleibt ihr das Schlichtere der stoischen und peripatetischen und sie wendet sich allmählich zu der Weise der Fortbildung der aristotelischen hinüber, welche später als die scholastische Dialektik hervortritt.

1) In der Lehre von Gott verwirft Augustinus für die Idee von Gott den psychischen Anthropomorphismus, der von Zorn, Wohlwollen, Gemüthsbewegung oder Leidenschaft Gottes spricht und während andere in stoischer Weise sich von der Körperlichkeit Gottes nicht loszumachen wissen, stellt er diese Unkörperlichkeit Gottes ganz fest, zur richtigen Scheidung der Kirchenlehre vom Hylozoismus. Sehr klar lehrt er, wie Gott durch keine der aristotelischen Kategorien gedacht werden könne. Gott denken wir uns, wenn wir können, ohne Qualität gut, ohne

ohne Quantität groß, ohne Verstand als Schöpfer, ohne Lage als gegenwärtig, ohne Habitus als allumfassend, ohne Ort überall ganz, ohne Zeit ewig, ohne alle Veränderung in ihm alles Veränderliche hervorbringend und nichts leidend. — Gott ist ohne Zweifel substantia oder besser zu sagen essentia. Denn Gott ist nicht das Subject seiner Güte, sondern die Güte selbst *). — Gott ist nicht irgendwo. Denn was irgendwo ist, ist in einem Orte enthalten; was aber in einem Orte enthalten ist, ist ein Körper. Er ist also nicht irgendwo, und da er doch ist, und nicht an einem Orte ist, so sind vielmehr alle Dinge in ihm, als er irgendwo. Denn ein Ort ist im Raume, welcher von der Länge, Breite und Dicke eines Körpers eingenommen wird, dergleichen etwas ist aber Gott nicht. Alle Dinge sind in ihm, der Ort aber ist er nicht. Gott ist durch alles verbreitet, nicht als die Qua-

*) August. de trinitate l. 5. c. 1. 2. Ut sic intelligamus Deum, si possumus, sine qualitate bonum, sine quantitate magnum, sine intelligentia creatorem, sine situ praesentem, sine habitu omnia continentem, sine loco ubique totum, sine tempore sempiternum, sine ulla sui mutatione mutabilia facientem, nihilque patientem. Quisquis Deum ita cogitat, etsi nondum potest omnino invenire quid sit, pie tamen cavet, quantum potest, aliquid de eo sentire quod non sit. Est tamen sine dubitatione substantia, vel si melius hoc appellatur essentia. — Sicut enim ab eo, quod est sapere, dicta est sapientia — ita ab eo, quod est esse, dicta est essentia.

L. 7. c. 5. Nefas est autem dicere, ut subsistat et subsit Deus bonitati suae, atque illa bonitas non substantia sit vel potius essentia, neque ipse Deus sit bonitas sua, sed in illo sit tanquam in subiecto. Unde manifestum est, Deum abusive substantiam vocari, ut nomine usitatiore intelligatur essentia, quod vere ac proprie dicitur, ita ut fortasse solum Deum dici oporteat essentiam.

lität der Welt, sondern als die schöpferische Substanz der Welt, ohne Arbeit die Welt regierend, ohne Mühe sie zusammenhaltend. Nicht aber ist er durch die Räume der Orte verbreitet, daß er halb hier, halb dort und erst im Ganzen ganz wäre, sondern er ist ganz im Himmel, ganz auf der Erde, ganz in Himmel und Erde, aber in keinem Orte enthalten, sondern in sich überall ganz *). — Wenn jemand fragt, warum hat Gott die Welt gemacht? so fragt er nach einer Ursach des göttlichen Willen. Aber alle Ursache ist bewirkend; alles Bewirkende aber ist größer, als das Bewirkte; nichts aber ist größer, als Gottes Wille. Nach einer Ursache des göttlichen Willens ist also nicht zu fragen **).

---

*) de diversis quaestionibus. Quaest. 20. Deus non alicubi est. Quod enim alicubi est, continetur loco; quod continetur loco, corpus est. Non igitur alicubi est, et tamen quia est, et in loco non est, in illo sunt potius omnia, quam ipse alicubi. Nec tamen ita in illo sunt omnia, ut ipse sit locus. Locus enim in spatio est, quod longitudine et latitudine et altitudine corporis occupatur, nec Deus tale aliquid est. Et omnia igitur sunt in ipso et locus non est.

Epist. 57. Substantialiter Deus ubique diffusus. Sed sic est Deus per cuncta diffusus, ut non sit qualitas mundi, sed substantia creatrix mundi sine labore regens et sine onere continens mundum. Non tamen per spatia locorum quasi mole diffusa, ita ut in dimidio mundi corpore sit dimidius, et in alio dimidio dimidius, atque ita per totum totus, sed in solo coelo totus et in sola terra totus et in coelo et in terra totus et nullo contentus loco, sed in se ipso ubique totus.

**) Qu. 28. Qui quaerit, quare voluerit Deus mundum facere, causam quaerit voluntatis divinae. Sed omnis causa efficiens est. Omne autem efficiens maius est, quam quod efficitur. Nihil autem maius est voluntate Dei. Non ergo eius causa quaerenda.

2) Für das Verhältniß der Welt zur Gottheit ist durch die allgemein angenommene Auffassung der ersten Lehre in den mosaischen Schriften herbeigeführt und allgemein behauptet die Idee von Gott als Welturheber und nicht nur als Weltordner mit der absoluten Bestimmung in dem Ausdruck: Gott schuf die Welt aus Nichts.

Damit wird auch richtig die unerschaffene Materie geleugnet, aber ohne dabei der Naturlehre genug thun zu können. Denn die Unerforschlichkeit des göttlichen Wesens ist für den Menschen wol richtig anerkannt und die Erhabenheit desselben über Zeit und Raum, aber nicht der ächte platonische Unterschied zwischen dem Sein der Dinge selbst und einer bloßen Erscheinung der Dinge für den Menschen. Darum stellt sich doch eine philosophische Aufgabe einer Wissenschaft von Seele, Welt und Gottheit fest, welche so lange mit ihren Ansprüchen getäuscht hat und die wahren philosophischen Anforderungen des Glaubens nicht finden ließ.

Die meisten Lehrer nehmen hier, wie Aristoteles, die erschaffene Welt räumlich begrenzt, dann aber auch, von der mosaischen Dichtung geführt, zeitlich anfangend. Nur einige schärfer philosophische, wie Clemens von Alexandria und sein Schüler Origenes, behaupten die zeitliche Anfangslosigkeit. Augustinus entscheidet hier ganz nach der Consequenz der aristotelischen Metaphysik. So wie es außer der Welt keinen Ort giebt, giebt es außer ihr auch keine Zeit, die ja nur die Zahl der Veränderung in der Welt ist. Dies deutet er denn auch auf den Anfang der Welt, so daß ohne Schwierigkeit gedacht werden könne, vor der Erschaffung der Welt sei keine Zeit gewesen, wenn man nur Zeit und Ewigkeit (tempus et sempiternum) richtig unterscheidet und für den göttlichen

Entschluß, die Welt anfangen zu lassen, giebt es ja keine Frage nach einer Ursach *).

Für die Vorstellungen von der Geisterwelt hatte die Ueberlieferung die Bilder von Engeln und bösen Geistern mitgebracht. Darüber ist meist nur in populärer Weise gesprochen, weniger metaphysisch entschieden worden.

3) Neben diesen allgemeinen Lehren standen nun aber noch die besondern von der Dreifaltigkeit des göttlichen Wesens nach dem neoplatonischen Unterschied von Gott dem Vater, dem eingeborenen Sohn, als dem menschgewordenen Erlöser, und dem heiligen Geist. Diese Vorstellungen waren anfangs unbefangen in die christliche Sprache mit hinüber genommen und ohne eine scharfe Auswahl der Ausdrücke, so wie Justinus der Märtyrer den Logos noch unbefangen in den heidnischen Philosophen sich auch wirksam erzeigen läßt, wie Origenes den Sohn Gottes in Gott nur sein läßt, was die Vernunft im Menschen ist und den heiligen Geist die thätige und wirkende Kraft Gottes. Aber später, als die christliche Kirche zur Herrschaft im Staate gelangte, wurden diese Vorstellungen die verderblichen. Obschon die Kirche alle Gnosis für ketzerisch erklärt hatte, verließ sie seit den arianischen Streitigkeiten doch den schlichten Glauben an den einen Gott der Liebe und seinen zur Erlösung der Menschen gesandten Sohn und verlor sich dagegen in leere Spitzfindigkeiten zur Ausbildung der Lehre von der Dreieinigkeit, indem hier Unterschiede in den Glaubensformeln, die für den lebendigen Glauben ohne alle Bedeutung bleiben, als zum ewigen Heil und zur ewigen Verdammniß führend gegen einander gestellt wurden. So wurde für die Rechtgläubigen festgestellt, daß der Sohn gleichen und nicht nur

*) Aug. de civitate dei l. 11. c. 5. 6.

ähnlichen Wesens mit dem Vater sei, einigermaßen consequent für die Idee der absoluten Einheit Gottes; später aber soll nach dem Spruche der Chalcedonischen allgemeinen Kirchenversammlung vom Jahre 451. die Rechtgläubigen zum ewigen Heil führen der Glaube, daß in Christus' einer Person zwei Naturen ohne alle Vermischung mit einander verbunden seien, andere aber, nemlich die, welche dem Spruch der Monophysiten folgen, zur ewigen Verdammniß der Glaube, daß in Christus' einer Natur zwei Naturen ohne alle Vermischung mit einander verbunden seien. Dann tritt die Kirche in die griechische und lateinische auseinander, weil die einen zum ewigen Heil fordern den Glauben, der heilige Hauch werde nur vom Vater, die andern, er werde auch vom Sohne ausgeathmet. Auf alle diese Spitzfindigkeiten wurde der Gedanke bei der Ausbildung der positiven Kirchenlehre natürlich geführt, aber eigentlich philosophisch ließen sich hier die spitzfindigeren Unterscheidungen nicht behandeln; philosophisch mußte man die Sache einfacher bei den Vorstellungsweisen lassen, welche, wie man auch die Ausdrücke für den Unterschied der drei Personen in Gott gewählt hatte, doch nur drei Eigenschaften oder Wirkungsweisen Gottes unterschieden. Auch Augustinus bleibt bei seiner weitläuftigen Betrachtung dieser Lehre philosophisch nur bei der einfachen Vergleichung der Dreieinigkeit mit der Einheit eines Wesens, dem mehrere Eigenschaften, wie Masse, Gestalt und Lage demselben Körper, oder dem mehrere Vermögen, wie Gedächtniß, Verstand und Wille derselben Seele zukommen. Auf diesem ähnliche Vergleichung muß sich auch jede spätere philosophisch gemeinte Erläuterung dieser Idee beschränken. Der Kampf mit den wilderen Phantasien der Gnostiker gab aber anfangs der bestimmten Auffassung der Lehre von der Dreieinigkeit eine

große Wichtigkeit bei der Ausbildung der Kirchenlehre und diese Wichtigkeit mußte sich natürlich steigern, nachdem die Irrungen in dieser Lehre die großen Spaltungen veranlaßt hatten. So bringt diese Lehre später bei dem Wiedererwachen des philosophischen Geistes in den Klosterschulen das erste Leben in die scholastischen Lehren und es ist bis auf unsere Zeit in der Geschichte der Philosophie die Meinung stehen geblieben, daß die Lehre von der Dreieinigkeit eine wichtige philosophische Lehre sei. Ich möchte aber erwiedern: Nun ja! Aller guten Dinge sind drei. Wie die Pythagoreer lehren, Zwei ist das erste Schema der Spaltung, Drei der Verbindung; Drei ist die erste Zahl, die Anfang, Mittel und Ende hat. Oder wie Aristoteles (Vom Himmel I. 1. c. 1.) sagt: Drei ist die Zahl in den heiligen Gebräuchen, denn Drei ist das Ganze, weil der Raum nur drei Dimensionen hat. Dies ist sehr einfach wahr, aber leer und ohne Tiefsinn. Und so bleibt es auch in der Ausbildung dieser Phantasien. Xenokrates sagt: in Gott ist die Monas und Dyas, und Numenios sagt dazu: Eins und Zwei macht Drei. Xenokrates sagt: die Monas ist männlich, die Dyas weiblich. Dies ist wieder nur die Trennung; die Einheit ist Vater, Mutter und Kind. So haben wir die einfache Trinität der Essener und Kabbalisten: Gott Vater, Gott Mutter und Gott Sohn. Da lohnt es nicht der Mühe, so einfache Formen mythischer Auffassung philosophisch zu nennen und sie mit schwerfälliger Besprechung geheimnißvoll machen zu wollen. Die klarste Dreifaltigkeit in der menschlichen Idee von Gott ist: Gottes selbstständiges Wesen, Gott als Welturheber, Gottes Walten in der Welt. Dem entsprechen die Stichworte in der jüdisch-alexandrinischen Lehre, Gott; der λόγος προφορικός, der Demiurgos; und πνεῦμα ἅγιον, die waltende göttliche

Kraft; nahe dabei stehen auch des Plotinos ὄν, νοῦς und ζωή. Nur der Streit mit den Gnostikern und nachher die Uneinigkeit in der Kirche hat den genaueren Unterscheidungen der Hypostasen oder der Personen die Wichtigkeit gegeben, ohne daß dabei wahrhaft philosophischer Scharfsinn verwendet werden konnte. Die in der positiven Religionslehre entscheidende Vorstellung von Jesus, dem zur Tilgung unserer Schuld Mensch gewordenen Gott, hat nie wahrhaft philosophisch aufgefaßt oder gar abgeleitet werden können. Alle philosophische Rede für die genauere Feststellung dieser Ideen ist nur durch die Mißverständnisse der Religionsdichtung veranlaßt worden und wird in der Ausführung immer in gnostische Irrthümer verleiten.

4) In der Lehre von der Seele hatten die populären Aussprüche in den mosaischen Schriften und die alte Philosophie auf die Lehre von der Körperlichkeit der Seele, populäre und philosophische Unterscheidungen auf die Lehre von der Zusammengesetztheit der Seele geführt. Augustinus wählt richtig die Unkörperlichkeit, Einfachheit und Unsterblichkeit.

In der Lehre von der Erzeugung der Seelen stritten verschiedene, ob die Seelen vor den Körpern ursprünglich erschaffen, ob sie wie die Leiber durch Fortpflanzung erzeugt oder zu jedem Leibe neu erschaffen würden. Augustinus thut gut, sich aus diesem Streite zurück zu halten und nur zu entscheiden, die Seele ist von Gott geschaffen, nicht ein Theil von ihm, nicht aus ihm ausgeflossen *).

---

*) Aug. epist. 157. Hactenus autem dicimus sine periculo, latere animae originem, ut non tamen eam partem dei esse credamus, sed creaturam, nec de deo natam, sed a deo factam atque in eius genus adoptandam mirabili digna-

c. Sittenlehre, ewige Vergeltung und Kirche.

§. 136.

1) Die Sittenlehre hat hier Niemand eigentlich wissenschaftlich behandelt. Aber es kommen viele einzelne Ausführungen von Pflichtvorschriften bald populär ermahnend, bald in recht strenger und scharfer Auffassung vor. So z. B. die Lehre des Lactantius, daß nicht die sinnlichen Begierden und Gemüthsbewegungen z. B. Wollust oder Zorn an sich unsittlich seien, sondern es erst dadurch werden, daß sie auf falsche Gegenstände bezogen werden. Andere aber beurtheilen dieses auf entgegengesetzte Weise, indem sie die Kasteiung verdienstlich und alles Fleischliche sündlich finden. Im Ganzen mußte sich aber doch im Unterschied von der alten griechischen Ethik die Gestalt der Tugendlehre so geben, wie die christliche Ethik später so lange Zeiten hindurch systematisch dargestellt wurde. Die religiösen Tugenden, Glaube, Liebe und Hoffnung (später die theologischen genannt) werden über die niederen Cardinaltugenden, Tapferkeit, Mäßigung, Gerechtigkeit und Weisheit, wie schon bei Philon, dem Juden, erhoben, und dies ist die Gestalt, unter welcher die Ethik beim Augustinus erscheint. Aber dazu bringt die Verwechselung des religiösen mit dem ethischen noch die zwei fremden Gedanken, Entsündigung durch den Glauben und ewige Belohnung als letzten Zweck mit in die Tugendlehre.

---

tione gratiae, non parili dignitate naturae. Nec eam corpus esse, sed spiritum, non creatorem utique, sed creatum. Nec ideo venisse in hoc corpus corruptibile, quo gravatur, quia illuc eam vitae in coelestibus vel in quibuslibet aliis partibus mundi antea male gestae merita compulerint.

Die griechische Ethik hat die drei klaren Ideale: der Tugend oder Seelenstärke, der Freundschaft und der Vaterlandsliebe. Das erste macht sich im Leben leicht geltend zur Anerkennung der Tapferkeit, der Aufrichtigkeit und Beherrschung der Begierden, eben so das der Freundschaft in der Anerkennung von Theilnahme und Wohlthätigkeit; Vaterlandsliebe dagegen fordert erst eine günstige Ausbildung der Gesellschaft. Der Beherrschung der Begierden hatten die Stoiker noch die religiöse Bedeutung gegeben in der Ergebenheit in den Willen Gottes, und die christliche Lehre faßte dies als Reinheit des Herzens und den Frieden Gottes im Herzen. Augustinus faßte dies alles christlich unter dem Gebot der Liebe zusammen.

Allein die kirchliche Lehre brachte dazu die vorherrschenden Phantasien von der Vergebung der Sünde und dadurch die Vorstellung vom Abverdienen der Schuld, wodurch die Tugend zu verdienstlicher Handlung (die Zahlung leistet oder Bezahlung verdient) wurde. Mit diesem ethischen Mißverständniß der religiösen Idee der Sündhaftigkeit wurde das Ideal der Tugend als Seelenstärke des falschen Stolzes verdächtigt und dagegen Verdienstlichkeit eines niedergedrückten Sündengefühls untergeschoben, um dem Glauben an die Erlösung die Stätte zu bereiten. Derselbe durch die Vorstellungen von der ewigen Vergeltung herbeigeführte Gedanke der Verdienstlichkeit gesellte zur Wohlthätigkeit die pythagoreischen Vorurtheile über Enthaltsamkeit und Wahl der Speisen, steigerte dieselben sogar zu dem Aberglauben, daß Fasten, Kasteiung, Enthaltung von Fleischspeisen, Enthaltung vom Weibe mit allen Fratzen des Mönchslebens verdienstlich ja heiligend seien. So wich die Lehre von der ersten christlichen, wie Petri Tuch (Apostelg. Cap. 10.) sie zeigt, weit ab, und die Ethik erhielt ihre besondere Ausführung der Lehren von

Reue, Buße, Bekenntniß und daneben des Lobes der Werkheiligkeit. Durch dieses Verderbniß der Glaubensidee wurde die Ethik mit schwer zu beseitigenden Irrungen belastet.

Der Gedanke im Mittelpuncte der wahren christlichen Sittenlehre, welche die eine Tugend, in der alle befaßt sind, in die Reinheit des Herzens, somit in die Gerechtigkeit und in den Glauben setzt, bekommt hier in dem Mißverständnisse des Glaubens die großen Schwierigkeiten gegen sich. Ruht alle höhere Wahrheit nur auf dem Ueberlieferungsglauben, so haben wir sie nur durch Gottes offenbarenden Spruch und nicht in nothwendiger Einsicht, auch die sittlichen Vorschriften sind nur durch Gottes Willkühr geordnet, es giebt keine menschliche vernünftige Ueberzeugung vom Guten, sondern nur einen blinden Gehorsam gegen Gottes Gebote. Nicht weil es gut ist, haben wir Folge zu leisten, sagt Tertullianus, sondern weil Gott es geboten hat. Diese richtige Folge aus der Voraussetzung, gegen die das gesunde sittliche Urtheil doch so hart ansteht, macht den meisten Lehrern große Schwierigkeiten. Viele fordern, wie Origenes, eine vernünftige Erforschung des Guten, so wie Augustinus in seiner Jugend sagt *): **non sane ideo malum est, quia vetatur lege, sed ideo vetatur lege, quia malum est.** Aber später kehrt Augustinus dieses ganz um, indem er Gottes Willen doch nicht einem höheren Gesetz unterwerfen kann und also alles in Gottes Belieben stellen muß. Diese Schwierigkeit wird in der That in der menschlichen Rede immer stehen bleiben, so lange man ewige Wahrheit und endliche Wahrheit nicht gegen einander zu stellen versteht und nicht einsieht, daß menschliche

*) de libero arbitrio l. 1. c. 3.

Beurtheilungen nur der endlichen Wahrheit gehören, die unter nothwendigen Gesetzen ermessen wird.

2) Mit dieser ganz positiven Auffassung der sittlichen Gebote wird denn auch der Werth der Handlungen nicht eigentlich im Rechtthun und der tugendhaften Gesinnung, sondern, wie bei der bloßen Befolgung äußerer religiöser Gebräuche, nur in der Richtung der Gedanken auf Gott gesucht. Dies brachte dann den thörichten Spruch: die Tugenden der Heiden sind nur glänzende Laster *). Der gleiche Fehler verdirbt dann auch das Rechtsgefühl, indem man dem schlimmen Spruche folgt: „dem Gläubigen gehört die ganze Welt der Reichthümer, dem Ungläubigen auch nicht ein Obolus", wodurch die Plünderungskriege gegen Ketzer und Heiden gerechtfertigt sind.

An derselben Bedingung der Unterscheidung von ewiger Wahrheit und wissenschaftlicher Gesetzlichkeit hängt natürlich auch die Entscheidung über Nothwendigkeit, Schicksal und freie Wunderthätigkeit Gottes. Denn wer will die Allmacht beschränken? In Aristoteles Physik stand die Unterordnung aller Naturveränderungen unter der Kreisbewegung des Himmels und der Gestirne, daher behielt die peripatetische Schule die Lehre vom Sternengeschick, vom astrologischen Schicksal bei. Nemesius und Augustinus haben dieses mit klarem Gedanken verworfen, aber daneben mußten sie doch die Wunderthätigkeit stehen lassen.

3) Mit diesen Schwierigkeiten verbinden sich noch andere durch die Verbindung der sittlichen Ideen mit denen vom Zweck der Welt, der Freiheit des Willens und der

*) Lactantius institut. div. l. 5. c. 10. l. 6. c. 9. Augustinus de civitate dei l. 19. c. 25.

ewigen Vergeltung. Die Gnostiker fanden den Zweck der Welt in der Befreiung der Welt vom Bösen, in der Abbüßung, und Origenes erklärt sich in ähnlicher Weise, indem er den Zweck in die göttlichen Veranstaltungen setzt, dem freien Willen der Geister die Besserung möglich zu machen. Augustinus sagt richtig, der Zweck der Welt sei dem Menschen unerforschlich. Aber in anderer Weise nimmt er doch den Gedanken mit dem schönen Spruch: „Gott ist das höchste Gut“, der in Rücksicht der sittlichen Beurtheilung nur so leicht mystisch wird und wieder anstatt des wahren Glaubens zur neoplatonischen Entzückung hinüberführt und über alle Forderungen des Rechtthuns die Vertiefung in die Gottesidee und die Vergebung der Sünde erhebt. Augustinus nahm in seiner Jugend Platons Lehre von der nothwendigen Wahrheit an und von dem, daß alles Erlernen derselben nur Erinnerung sei, doch schreibt er dieses einem den körperlichen Sinnen unerreichbaren, inneren Lichte zu, welches er dann wie die neoplatonische innere Anschauung schildert. So wie wir bei sichtbaren Dingen, die wir nicht gesehen haben, denen glauben, die sie sahen, so sollen wir auch bei unsichtbaren Dingen denen glauben, qui haec in illo incorporeo lumine disposita didicerunt, vel manentia contuentur, und so verliert sich der Gedanke in mystischen blinden Ueberlieferungsglauben, welcher in natürlicher naher Verbindung mit der mystischen Askretik der Kasteiung und Ertödtung des Fleisches steht und sich der neoplatonischen Versenkung in die Anschauung Gottes nähert, die indessen Augustinus dem Menschen im Erdenleben unerreichbar erklärt. Zu diesem kommt immer noch die falsche Verbindung mit den Ideen der ewigen Vergeltung. Hier liegt es so nahe, den Zweck der Welt in dieser ewigen Vergeltung zu finden; vorauszusetzen, daß die ewige Weisheit

Gottes zum höchsten Gesetz geordnet habe, daß die Guten ein seliges, die Bösen ein unseliges Leben verdienen. Dadurch wird aber auch der höchste Zweck des Menschen nicht die Tugend, sondern die Seligkeit im ewigen Leben.

Das alte z. B. das platonische Bild der Seelenwanderung hat zwar auch diese jenseitigen Belohnungen und Bestrafungen, aber doch zum Zweck der Besserung und nicht zur letzten ewigen Ablohnung. Hier bleiben die sittlichen Zwecke die höchsten, in den Ausführungen dieser Kirchenlehrer werden sie hingegen auf eine mißliche Weise untergeordnet.

4) In Verbindung mit diesem führt natürlich die philosophische Betrachtung auch auf die Frage nach dem Ursprunge des Bösen in Gottes Welt und auf die Frage nach der Freiheit des Willens.

In Rücksicht der Theodicee wird hier das natürliche Uebel richtig vom sittlich Bösen unterschieden, es wird richtig entschieden, daß es nicht neben Gott ein von ihm unabhängiges böses Urwesen geben könne, sondern daß die Ursach des Bösen nur in der Freiheit des Willens erschaffener Geister liege. Für die weitere Ausführung kann die Theodicee überhaupt keine anderen Grundgedanken haben als folgende. Erstens den des Aristoteles, das Böse ist nur Verneinung und nicht wesenhaft; zweitens den des Chrysippos, alles besteht durch Gegensätze, wenn also das Böse nicht wäre, so könnte auch das Gute nicht sein, oder allgemeiner, das Böse ist eine Bedingung, ohne welche das Gute nicht sein könnte; drittens in der Welt muß alles Mögliche wirklich sein, also müssen auch alle Stufen unvollkommner Wesen sein. Alle diese drei werden hier bestimmt ausgeführt. Augustinus lehrt: das Böse ist nur eine Verneinung. Der Mangel ist causa deficiens, alles Wes..tliche causa efficiens. Gott kann

nulla ex parte deficere, aber wer mangelhaft ist und dadurch böses thut, der hat causas deficientes. Auch das dritte führt Augustinus genau aus. Alle Stufen unvollkommner Wesen müssen in der Welt sein, darum aber noch nicht die Sünde. Unvollkommne Willen, die sündigen können, müssen sein, aber eben diese sind frei, sie müssen nicht nothwendig sündigen, sondern die Sünde ist ihre Schuld. Das zweite führt unter anderen Lactantius aus, ausführlich wie Chrysippos. Wir sagen dagegen: die Zulassung des Bösen durch das höchste Gut bleibt dem Menschen immer unerforschlich. Daß das Böse nur verneine, erläutert nichts und ist unrichtig gesprochen, denn das Böse ist nicht die bloße Verneinung des Guten, sondern im Widerstreit mit demselben. Ungerecht ist nicht jeder, der nicht gerecht handelt, wie das Thier oder der Stein, sondern nur der verständige Wille, welcher auf eine dem gerechten widerstreitende Weise handelt. Bei dem zweiten und dritten aber fragt sich, wer hat denn wol der Allmacht den Zwang der Gegensätze und das Gesetz, daß unvollkommne Wesen sein müssen, übergeordnet?

So sind wir hier schon für die ganzen Fragen der Theodicee mit der Geschichte der Philosophie am Ende. Wer sich hier mit der Einsicht nicht begnügen will, daß die Gesetze der Weltregierung dem Menschen unerforschlich seien, der wiederholt immer nur die unbeholfene Rede nach diesen drei Ansichten.

6) In der Lehre von der Freiheit des Willens hat Augustinus sehr klare Grundgedanken, aber durch die Verbindung mit den Lehren von der Erbsünde, der Vorherbestimmung und der Gnade verliert er sich dann ganz in die Feststellung der abergläubischen Kirchenlehre.

Richtig erkennt er die Freiheit des Willens als Bedingung der Möglichkeit, gut oder böse zu sein. Welches

gewählt werden mag, ist ein freier Entschluß, indem der Mensch selbstständig ist; Nichts ist die Ursach seiner Unsittlichkeit; der Entschluß zum Bösen ist unerklärlich, denn ein freier Entschluß hat ja keine höhere Ursach.

Später fährt er aber fort: durch die erste Sünde ist die Freiheit verloren und von nun an der Mensch ein Sklave der Sünde. Nach dem Sündenfall bleibt ihm nur Freiheit zum Sündigen, aber nicht zum Nichtsündigen. Durch Adams Fall ist die Sünde erblich über das Menschengeschlecht gekommen. Von nun an kann der Mensch nur durch die Gnade Gottes zum Wollen und Vollbringen des Guten gelangen, nur durch die unmittelbare Einwirkung Gottes auf die Seele, wodurch ihre Natur ganz verändert, umgeformt und der Mensch eine ganz neue Creatur wird. Gott erwählt ganz willkührlich, wen er begnadigen will; er bestimmt den Einen zur ewigen Seligkeit, den Anderen zur ewigen Verdammniß und daran thut er nicht unrecht, weil er Gott ist und der Mensch nichts verdient.

Die letzte harte Lehre war eigentlich der milderen des Pelagius entgegen ausgebildet worden. Pelagius leugnete die Erbsünde, behauptete, daß der freie Wille nur durch sich selbst gut oder böse werde und daß des Menschen Loos im ewigen Leben als Folge seiner Handlungen gemäß der Allwissenheit Gottes bedingt vorherbestimmt sei.

Nicht nur der persönliche Einfluß, sondern gewissermaßen auch die Consequenz bestimmte durch die Kirchenversammlung zu Ephesus des Augustinus Lehre als die orthodoxe und die Kirche blieb wenigstens nahe dabei.

So wie wir bis jetzt die Sache besprochen haben, kann der Streit philosophisch genommen werden. Es

kommt nemlich wieder alles auf die Unterscheidung der endlichen und ewigen Ansicht der Dinge an. So weit nun folgt Augustinus offenbar den Lehren im Briefe an die Römer, er beurtheilt die allgemeine Sündhaftigkeit der Menschen der Idee nach richtig und hält sie unter dem Bilde der Erbsünde fest mit ihrer Untilgbarkeit im Erdenleben. Auch würde er im Festhalten der paulinischen Lehre die Vorherbestimmung richtig beurtheilt haben, wenn er sie auf das Erdenleben beschränkt hätte, aber hier begeht er den alles verderbenden Fehler, sie zu einer ewigen der Seligkeit oder Verdammniß zu machen. Pelagius fühlt dagegen, daß eine solche Vorherbestimmung zu ewiger Seligkeit oder Verdammniß eine Ungerechtigkeit und unserer Idee von Gott ganz unwürdig sei, wie sie denn auch mit dem ersten Johanneischen Spruche, daß Gott die Liebe ist, und mit der ersten christlichen Lehre, daß Liebe zu Gott und dem Nächsten das höchste Gebot sei, im Widerspruche steht. Sonst bezieht sich des Pelagius Beurtheilung der Freiheit nur auf den natürlichen Standpunkt der Ethik und dessen endliche Wahrheit, er behält darin Unrecht, daß er die zeitliche Vorherbestimmung nicht von der ewigen unterscheidet.

6) Zu diesem, wenn man will, Philosophischen kommt aber noch das Verderbniß der Kirchenlehre im Aberglauben an geweihte Gebräuche hinzu. Im Widerspruche mit der ersten Christenlehre, daß nur der Glaube und nicht äußere Gebräuche rechtfertigen, wird hier alles auf das Aeußerliche der Sacramente gestellt und damit die politische Macht der Kirche gegründet. Wie Augustinus im 28. Briefe sagt: **Christi ecclesia nec parvulos homines recentissime natos a damnatione credit nisi per gratiam nominis Christi, quam in suis sacramentis commendavit, posse liberari.** Der Mensch soll also nicht

nicht durch die sittliche Gesinnung im Leben, sondern nur durch den Glauben an die Gnadenmittel der Kirche in den Sacramenten gerechtfertigt werden, und auch dieses nur, wenn die willkührlich erwählende Gnade Gottes es will. Da ist das Ende der Philosophie!

Durch Vernichtung des Unterschiedes zwischen dem Volke Gottes und anderen Völkern und durch die Aufhebung des mosaischen Ceremoniendienstes mußte die reine christliche Lehre mit der sittlichen Verpflichtung der Menschen zur Liebe und Gerechtigkeit an die Stelle des politischen hohenpriesterlichen Jehovahreiches mit der Idee des herniedergekommenen Himmelreiches die Idee eines sittlichen Reiches der Menschheit, eines Reiches unter der waltenden gleichen Bruderliebe der Menschen erhalten.

Aber diese Idee gab in der Ausbildung der christlichen Gesellschaft nur im ersten Anfange Anklänge im Leben. Gar bald führte die äußere Verwaltung der Gesellschaft an die politisch-hierarchischen Formen des Hohenpriesterreiches zurück, und indem sich damit die Idee der Weltreligion und ihrer allein wahren Religionslehre verband, entstand die Idee der allein seligmachenden Kirche als eines Priesterreiches, dessen Priestern die Mittel zum ewigen Heil allein anvertraut seien. „Sola igitur catholica ecclesia est, sagt Lactantius *), quae verum cultum retinet. Hic est fons veritatis; hoc est domicilium fidei; hoc templum dei, quo si quis non intraverit, vel a quo si quis exiverit, a spe vitae ac salutis aeternae alienus est.

Damit war die Macht der Philosophie ganz gebrochen, sie mußte schweigen oder ihre gänzliche Unterthan-

*) institut. div. l. 4. c. 30.

schaft unter die Kirchenlehre anerkennen. Lange hat sie geschwiegen und dann noch länger diesen Dienst versehen. Das Schlimmste darin aber blieb das Verderbniß der ganzen sittlichen Beurtheilung des Lebens. Dumpfes Sündengefühl und daneben Abbezahlung der Schuld durch todte Werke, durch geistlose Ceremonien und den ganzen Aberglauben des Mönchslebens. Wir werden nach Jahrhunderten in ein ganz anderes Völkerleben zu der ersten Zeit hingeführt, in welcher der philosophische Geist sich wieder selbstthätig zu regen vermochte. Erst als die germanischen Einwanderer in ihren neuen Wohnsitzen so weit zur Ruhe gekommen waren, konnte wieder von einer selbstdenkenden Bewegung des philosophischen Geistes die Rede sein. Da nun aber dieser sich ganz an die festgestellte Kirchenlehre anschloß, so bekommt seine Entwickelung eine sehr einfache Gestalt, sowohl in Rücksicht ihres guten Geistes als in Rücksicht ihrer Fehler.

Der gute Geist bleibt der der christlichen Philosophie. Der philosophische Ernst konnte sich nicht wieder in die physikalischen Mythologien verwickeln und damit bleibt das metaphysische Thema nur ein ungemein einfaches der Gotteslehre und Seelenlehre, um in der Weise, in welche die Kirchenväter eingeleitet hatten, die positiven Glaubenslehren auch der menschlichen Einsicht zum Theil deutlich zu machen.

Aber dies philosophisch machen des Positiven war doch ein nicht durchzuführender Gedanke, daher bleibt der Grundfehler immer die Verwechselung des blinden Autoritätsglaubens der Kirche mit dem wahren Glauben an den Gott der Liebe und an die ewigen Hoffnungen.

Zweite Abtheilung.

Mystiker und Scholastiker
oder
die Philosophie in den Mönchsschulen der katholischen Kirche.

Erstes Kapitel.

Mysticismus oder christlicher Neoplatonismus; die Mönchsphilosophie.

1. Uebergang der wissenschaftlichen Ausbildung in die Klosterschulen des Abendlandes.

§. 137.

Nach der Zeit, in welcher der orthodoxe Kirchenglaube der abendländischen Kirche in seinen geistbannenden Glaubensformeln erstarrt war, schweift unser Blick über Jahrhunderte hin, in denen sich keine erhebliche Erscheinung für unsere Betrachtung darbietet. Aus dem wilden Gedränge der Völker, welches die römische Welt zerstörte und einem allmählich in Europa sich ausbildenden neuen germanischen Volksleben die Stätte bereitete, gestalten sich alle Lebensverhältnisse neu und erst zur Zeit Karl des Großen fanden die Wissenschaften wieder in den Kloster-

schulen und Domschulen einen öffentlichen Schutz. Aber der Anfang war schwer und das Werk konnte nur langsam gedeihen. Lange wurde in diesen Schulen nur getrieben, was dem Mönchsleben frommte, und dieses wußte anfangs wenig Ansprüche zu machen.

In Griechenland erhielt sich, nachdem Kaiser Justinianus im Jahre 529 die Philosophenschulen hatte schließen lassen, doch die Kenntniß der alten Literatur. Von dort sind uns aus dem sechsten Jahrhundert der Commentator des Aristoteles Simplicius und wegen seiner Sammlung von Auszügen aus alten Werken Johannes Stobäus wichtig geblieben. Dann in ähnlicher Weise aus dem siebenten Jahrhundert der alexandrinische Eklektiker Johannes Philoponus, aus dem achten Johannes Damascenus, aus dem neunten Jahrhundert aber der Patriarch Photius. Doch alle diese gelten uns nur als bruchstückweise Ueberlieferer alter Weisheit, die eigentlich nur für kirchliche Zwecke schrieben.

Aus dem Abendlande führen wir die Namen des Marcianus Capella (lebte um das Jahr 474) und des Magnus Aurelius Cassiodorus (der im Jahre 575 als Mönch starb) an, weil diese Entwürfe der sieben freien Künste (des trivium, Grammatik, Rhetorik und Dialektik und des quadrivium, Musik, Arithmetik, Geometrie und Astronomie) schrieben; ferner den römischen Patricier Anicius Manlius Torquatus Severinus Boëthius (den Theodorich wegen falschen Verdachtes zwischen 524 und 526 enthaupten ließ). Boëthius schrieb ein vielgelesenes Werk **de consolatione philosophiae**, übersetzte ins Lateinische und commentirte einige logische Schriften des Aristoteles und war dabei, wie wir früher erwähnt haben, der erste, wel-

cher die hypothetischen Formen in die peripatetische Logik mit aufnahm.

Die Schriften der Kirchenväter, besonders des Augustinus, einige dem Augustinus untergeschobene logische Schriften, die Schriften des angeblichen Dionysius Areopagita und diese Werke des Boëthius und Cassiodorus waren dann lange Zeit fast das einzige, was im Abendlande allgemeiner gelesen wurde.

In Großbritannien blieb gelehrte Bildung am meisten rege. Dort setzte der Angelsachse Beda Venerabilis (welcher im Jahre 735 starb) seine Compendien aus Boëthius und Cassiodorus zusammen; von dort kam Alcuin (welcher im Jahre 804 starb) an Karl des Großen Hof. Er setzte seine Schrift de septem artibus aus der des Beda zusammen, und wurde Lehrer des Dialektiker Rhabanus Maurus, welcher seine Lehre in Deutschland verbreitete, und im Jahre 856 als Erzbischof von Mainz starb. Von dort kam endlich der Irländer Johannes Scotus Erigena an den Hof Karl des Kahlen. Dieser ist der erste, von dem wir weiter zu erzählen haben, indem wir zusehen, wie der philosophische Geist allmählich unter den germanischen Völkern erwacht.

Aber lange Zeiten hindurch bleibt dieser philosophische Geist nur im Dienste der Kirchenlehre. Alle Wissenschaft bleibt dem Mönchsleben unterthan und der philosophische Geist gehört nur diesem. So gehen die reichen Zeiten in der Entwickelung des europäischen Völkerlebens an uns vorüber, ohne in den philosophischen Wissenschaften eigentlich weiter führen zu können. Erst vom sechszehnten in das siebzehnte Jahrhundert lernt der philosophische Geist hier wieder seine eigene Kraft fühlen. Der ganze große

Aufschwung des Völkerlebens durch die Geistlichkeit der römischen Kirche, die Kreuzzüge und das germanische Ritterthum trifft den philosophischen Geist nur ganz einseitig von der kirchlichen Seite in seinen dialektischen Bestrebungen. Einzeln zeigt sich im neunten Jahrhundert Scotus Erigena, die Kirchengewalt hält ihn gleich nieder; später im Uebergange vom elften ins zwölfte Jahrhundert zur Zeit des Anselmus und besonders des Abälard zeigt sich aber eine mächtige dialektische Anregung in der Schule, deren kecker Geist zwar wieder durch Mysticismus und Kirchengewalt niedergedrückt wird, aber doch zu dem neuen, dem scholastischen Geist der Philosophie, hinüber führt, welcher ganz in den Banden des Mönchslebens festgehalten seine Blüthenzeit im dreizehnten Jahrhundert erlebt. Von da abwärts seit dem erneuten Streit um den Nominalismus wird der Geist wieder freier und gestaltet sich nach und nach den wissenschaftlichen Geist der neuen Zeit.

2. Mysticismus oder christlicher Neoplatonismus; die Mönchsphilosophie.

§. 138.

Die Geschichte des Philosophischen in der Kirchenlehre haben wir oben eigentlich nur auf dem Wege verfolgt, wie sie ihre orthodoxe Ausbildung erhielt und dabei den neoplatonischen Phantasien nur einen sehr beschränkten Einfluß gestattete. Aber daneben hat sich der jüngere Geist des Neoplatonismus noch auf eine andere eigenthümliche Weise mit den christlichen Lehren verbunden, in den in engerer Bedeutung mystisch zu nennenden Lehren, deren ganze Weltansicht eigentlich nur dem Mönchsleben huldigt in einem eigenen neoplatonischen Pantheismus. Dieser

Mysticismus ist besonders festgestellt und ausgebreitet worden durch Schriften von unbekanntem Ursprung de coelesti hierarchia, de divinis nominibus, de ecclesiastica hierarchia, de mystica theologia, welche seit dem fünften Jahrhundert unter dem Namen des Dionysius Areopagita erschienen und in den Klöstern viel gelesen worden sind, auf die ganze folgende Zeit einen großen Einfluß behauptet und der mystischen Lehre der folgenden Zeit die Grundlage gegeben haben. Die Tradition machte diesen Dionysius zu einem unmittelbaren Schüler der Apostel, zu Jesus Zeitgenossen und zum Bischof in Athen, was ihm schon ein großes Vertrauen bringen mußte. Diese Lehre enthält einen neoplatonischen Pantheismus in kirchlicher Weise, jedoch so, daß die Lehre von dem in Christus menschgewordenen und die Welt erlösenden Sohne Gottes darin fast gar keine Bedeutung hat.

Der philosophische Grundgedanke in ihr ist, daß Gott Alles in Allem sei; alles Sein in sich umfasse, so daß er alles irgendwie Seienden Princip und Ursache ist und ein jedes an ihm seinen Theil hat. Nachdem dieser Gedanke weitläuftig ausgeführt ist, heißt es weiter: Gott ist das Leben, aus welchem alles Leben, die Urweisheit, aus welcher alle Weisheit, die Urvernunft, aus welcher alle Vernunft, die Urkraft, aus welcher alle Kraft fließt. Das Gute ist das Wesen der Gottheit; dieses Gute ist das Schöne, die Liebe und das Geliebte. Aus ihm dem Urschönen fließt alle Schönheit, wie aus der Sonne das Licht. Das Schöne ist aller Dinge Princip und umfaßt alles aus Liebe zur eigenen Schönheit, es ist das Ziel von allem und was als Endzweck gesucht wird.

Diese Gotteserkenntniß wird uns durch die mystische Theologie, deren Erkenntnißweise in folgender

Art geschildert wird. Ein Ausfluß der vom Vater ausgehenden Lichtoffenbarung kommt auf uns, und zieht uns als einigende Kraft zu der Einheit und vergötternden Einfachheit des allversammelnden Vaters. Christus, welcher das väterliche Licht ist, das Alle erleuchtet, durch welchen wir den Zutritt zum Vater erlangt haben, muß anrufen, wer die Erleuchtung der von den Vätern überlieferten Offenbarungen empfangen und die bildlich bezeichnete himmlische Hierarchie mit geistigen Augen urbildlich anschauen will. Denn der urgöttliche Strahl kann nur in symbolischer Umhüllung den Menschen leuchten. In diesem Leben erkennen wir Gott nur in Räthseln, in jenem aber werden wir ihn in sichtbarer Erscheinung schauen, und von seinem reinsten Lichte bestrahlt sein. Es giebt jedoch eine geheime Weisheit, ein Anschauen der höchsten Geheimnisse der Theologie, ein Eindringen in das göttliche Dunkel, wohin man gelangt durch Aufgebung aller sinnlichen und verständigen Erkenntniß alles Seienden und Nichtseienden, durch Zurückziehung seiner selbst von allen Dingen. Davon darf aber den Uneingeweihten nichts kund werden, welche den natürlichen Dingen anhängen und an nichts Uebernatürliches glauben. Die Theologie zeigt sich ohne Hülle nur denen, welche Unreines und Reines durchschreitend sich zum Gipfel alles Heiligen erheben und alles göttliche Licht, alle Töne und Reden hinter sich lassend in das Dunkel sich verlieren, wo der Ueberschwengliche wohnt. Der Mystiker, der in jenes Dunkel gelangt ist, schaut und erkennt ohne Schauen und Erkennen das, was über allem Schönen und Erkennen ist; denn dies ist das wahre Schauen und Erkennen und dadurch wird der Ueberschwengliche überschwenglich gefeiert, daß man alle Dinge von ihm wegdenkt, so wie der Bildner alles von dem Bilde wegnimmt, was dessen Gestalt entstellt.

Diese Lehre von der mystischen Entzückung wird dann hier eigentlich ausgeführt zur Verherrlichung des mönchischen Kirchenstaates.

Der Zweck der Welt ist Vergottung, Rückkehr zu Gott, Einigung mit Gott. Diesen Zweck erfüllt im Himmel die himmlische Hierarchie, auf Erden die kirchliche Hierarchie. Hierarchie ist eine heilige Ordnung, Wissenschaft und Wirksamkeit, dem Göttlichen angemessen und nach den ihr eingegebenen göttlichen Erleuchtungen verhältnißmäßig zur Nachahmung Gottes sich annähernd. Ihr Zweck ist die Vereinigung mit Gott; ihr Geschäft Reinigen, Erleuchten, Vollenden. Nach diesen drei Stufen der Annäherung und Vereinigung mit Gott ist alles im Himmel und auf Erden geordnet.

Die himmlische Hierarchie ist die Ordnung der Geisteswelt, die Welt der Engel. Diese sind nach den drei Stufen der Reinigung, Erleuchtung und Vollendung in dreimal drei Classen getheilt; die höchste der Thronen, der Seraphim und Cherubim als die Classe der Vollendung; die zweite der Gewalten, Herrschaften und Kräfte als die Classe der Erleuchtung; die dritte der Erzengel und Gewalten als die Classe der Reinigung.

Diese himmlische Hierarchie ist in der kirchlichen Hierarchie in weltlichen Formen abgebildet, damit wir von den heiligsten Bildern zu den unbildlichen einfachen Aehnlichkeiten uns emporheben mögen. Das Wesen der kirchlichen Hierarchie ist die göttliche Offenbarung in der heiligen Schrift und in den Sacramenten. Unter dieser wird wieder das ganze Volk in die drei Classen der Einweihung, der Reinigung, Erleuchtung und Vollendung getheilt. In der untersten Classe steht der große Haufe der zu reinigenden Sünder und Reumüthigen; die zweite Classe begreift diejenigen, welche an den Sacramenten Theil nehmen,

und welche der Erleuchtung theilhaft sind; die dritte begreift die Vollendeten, welches die Mönche (die Therapeuten) sind. Eben so wird dann weiter die Priesterschaft eingetheilt in die Bischöfe (Hierarchen), Priester (Presbyter) und Diener (Diaconen), so daß den letzten die Reinigung zukommt, den mittleren das Erleuchten, den ersten das Vollenden *).

So tritt deutlich als der ganzen Lehre letzter Zweck die Verherrlichung des Mönchslebens, noch ohne Rücksicht auf Pabstthum, hervor.

8. Johannes Scotus Erigena.

§. 139.

Dieser Lehre folgte nun der Irländer Johannes Scotus Erigena. Dieser steht noch vor dem Streit um Nominalismus und Realismus; seine Ansicht ist ganz dem eben geschilderten mystischen neoplatonischen Pantheismus entlehnt. Scotus hatte für seine Zeit ausgezeichnete Sprachkenntnisse, er war des Griechischen, wohl auch des Arabischen mächtig und scheint in seiner Jugend selbst in Griechenland und noch weiter in der Levante gewesen zu sein. Er las manches von Platon und Aristoteles und hat das Verdienst, einige Schriften des Aristoteles im Abendland bekannt gemacht zu haben. Karl der Kahle hatte ihn zur Wiederbelebung der Hofschule in Paris zu sich gerufen, da er aber den Dionysius Areopagita ins Lateinische übersetzt und diese Uebersetzung ohne päbstliche Censur bekannt gemacht hatte, verketzerte ihn der Pabst und nöthigte den König,

---

*) Hier folgte ich de Wette in der christlichen Sittenlehre Theil 2. Zweite Hälfte, S. 66. u. f.

ihn wieder zu entlassen. Doch fand er Schutz bei König Alfred in England, wo er in Oxford gegen 886 starb.

Aus mehrerem Philosophischen, das Scotus geschrieben hat, lesen wir noch eine Schrift von ihm de praedestinatione und eine de naturae divisione (περὶ φύσεως μερισμοῦ, von der Selbstentwickelung der Natur). In der letzteren beherrscht ihn der Gedanke, den er selbst sagt von Dionysius Areopagita und dessen Commentator Maximus empfangen zu haben: daß alles Gott sei und alle Dinge Gott sind und wie der göttliche Fortgang in alles ἀναλυτική, das heißt Auflösung, der Rückgang θέωσις oder Gottwerden zu nennen sei.

Gott ist alles, was wahrhaft ist, weil er alles macht und in allem wird. Gott ist der Hervorbringer von allem und in allem hervorgebracht.

Unter dem Nichts, aus welchem, wie die Schrift sagt, alle Dinge geschaffen sind, verstehe ich die unaussprechliche, unbegreifliche, unnahbare Klarheit der göttlichen Natur, welche dem Verstand aller Menschen und Engel unerkannt, wenn sie durch sich selbst gedacht wird, weder ist, noch war, noch sein wird *). Gott ist allein die Wesenheit (essentia) und ihm kommt keine Eigen-

*) Quod omnia deus sit et omnia deus sint; et quomodo divina in omnia processio dicitur ἀναλυτική, hoc est resolutio, reversio vero θέωσις, hoc est deificatio.

Deus est omne, quod vere est, quoniam ipse facit omnia et fit in omnibus. Deus est omnium factor et in omnibus factus.

Per nihilum, ex quo omnia creata esse scriptura dicit, intelligo ineffabilem et incomprehensibilem divinae naturae inaccessibilemque claritatem omnibus intellectibus sive humanis sive angelicis incognitam, quae, dum per se ipsam cogitatur neque est, neque erat, neque erit.

schaft (accidens) zu, also ist auch sein Schaffen keine Eigenschaft; das Universum ist also in seiner Ursach ewig, wie alle Zahlen in der Einheit begründet sind. Der Raum ist aber nicht in der Außenwelt, sondern in der Seele. Die Welt ist endlich, veränderlich, hat angefangen und wird mit dem Rückgang aller Dinge in Gott aufhören. Dann wird auch weder Raum noch Zeit mehr sein.

Die Natur nun ist viererlei: 1) die schafft und nicht erschaffen wird, 2) die erschaffen ist und schafft, 3) die erschaffen ist und nicht schafft, 4) die nicht erschaffen ist und nicht schafft. Die erste und vierte sind Gott in seinem absoluten Wesen, die erste nach der Entwickelung der Dinge aus ihm, die vierte nach dem Rückgang der Dinge in Gott. Die zweite ist Gott der Sohn, die dritte die erschaffene Welt.

Aus diesen Anfängen giebt er vorzüglich

1) eine rationalistische Lehre von der Dreieinigkeit.

Gott ist das einzige reale Wesen, er allein existirt wahrhaft in allen Dingen. Gottes unmittelbares Wesen kann von Menschen nicht erkannt werden, sondern nur in seinen Erscheinungen und Wirkungen vermögen wir ihn zu erkennen. Nur negativ kann von Gott gesprochen werden und von seinen Eigenschaften nur bildlich. Nach seinen Erscheinungen erkennen wir seine Eigenschaften dreieinig. In seinem Sein den Vater; in seiner Weisheit (λόγος, Wort, Verstand, Grund) den Sohn; in seinem Leben den heiligen Geist.

2) Eine mystische Phantasie über das Ende aller Dinge in Verbindung mit dem mystischen Grundgedanken der Moral: Vereinigung mit Gott.

Die erschaffene Welt ist endlich veränderlich, hat angefangen und wird mit dem Rückgange aller Dinge in

Gott aufhören. Dann wird auch weder Raum noch Zeit mehr sein. Dieses Ende der Dinge wird nicht eine Vernichtung der Substanzen, sondern eine unmittelbare Anschauung der ursprünglichen Ursachen (ἰδέαι) oder des wahren Wesens der Dinge sein. Auch der Mensch wird dann Gott unmittelbar anschauen. Dies führt ihn auf die mystischen Phantasien von den verschiedenen Graden der Vereinigung mit Gott. Sie erfolgt durch drei Stufen. Erstens Verwandlung der sinnlichen Wesen in ihre verborgenen Ursachen; zweitens Rückkehr der ganzen menschlichen Natur in ihre ursprüngliche Vollkommenheit; drittens übernatürliche und unbegreifliche Vereinigung der Auserwählten mit Gott.

Und noch genauer unterscheidet er dann sieben Stufen der Erhebung des Menschen zu Gott. Die erste ist die Verwandlung des sinnlichen Körpers in Lebensbewegung (motus vitalis). Sodann die Verwandlung dieser zweitens in den Sinn, drittens in die Vernunft (ratio), viertens in die Seele (animus), fünftens in die Wissenschaft aller Dinge, die durch Gott sind (qui post deum sunt), sechstens in die Weisheit, das heißt in die innigste Beschauung der Wahrheit (contemplatio intima veritatis), siebentens Untergang der reinsten Seelen in Gott (occasus in deum animorum purgatissimorum).

In der Ausführung muß ein solcher Pantheismus sich unvermeidlich untreu werden. Dies zeigt sich besonders in seiner Lehre von der Natur des Menschen. Er lehrt Unsterblichkeit der Seele, Freiheit des Willens und Sittlichkeit, er lehrt milder als Augustinus über Vorherbestimmung, ohne daß ihn der Pantheismus darin störte. Gut lehrt er, daß der Mensch nur die Seele

sei und nicht der Leib *), und daß die Seele nur Eine und untheilbar sei, ohne einen Unterschied von ψυχή und πνεῦμα.

Die Ausführung der Lehren ist aber oft mit einer sehr schwierigen unklaren neoplatonischen Dialektik gegeben, wie z. B. in der Lehre, daß Gott sich selbst nicht kennt und kein endliches Ding, wobei aber Gottes Unwissenheit unaussprechliche Einsicht bleibe.

Der ganze Geist der Weltansicht in dieser Lehre hat, wie wir oben schon bemerkten, eine tief bedeutsame Verwandtschaft mit der indischen Nirwanalehre, in diesem Nichts des reinen Lichtes, aus welchem alles ausgeht, in welches alles zurückkehrt; in den vier Formen der Natur; in der contemplatio als der höchsten Weisheit, mit der die Seelen in Gott untergehen.

§. 140.

Scotus philosophische Versuche hatten zunächst wenig Einfluß. Nach dem Willen König Karl des Kahlen ließ er sich aber auch auf theologische Streitigkeiten über Vorherbestimmung und Transsubstantiation ein und äußerte dabei ketzerische Meinungen, welche von mehr Erfolg waren, indem sie im elften Jahrhundert an Berengarius (starb 1088) ihm einen Schüler gewannen, der durch Lanfranc, den Erzbischof zu Canterbury, dafür verketzert wurde und so dem Scotus die Auszeichnung brachte, daß seine Schrift über das Abendmahl auf dem Concilium zu Vercelli 1050 verurtheilt, auf dem zu Rom 1059 verbrannt wurde. Erst im Uebergang

*) Nostrum est, non autem nos, corpus quod nobis adhaeret.

vom elften in das zwölfte Jahrhundert hinüber fängt die Entwickelung philosophischer Gedanken an lebendiger zu werden. Dabei erscheint die Lehre des Scotus in ihrer Verbindung mit dem Mysticismus des Dionysius Areopagita wie eine Grundlage des folgenden, so wie sich Scholasticismus und Mysticismus scheiden, der Scholasticismus sich aber gleich in den Streit um Realismus und Nominalismus verwickelt und ausbreitet. Der letzte Streit beginnt im Streite des Anselmus mit Roscellinus, der erste setzt sich fort im Streite des Bernhard von Clairveaux mit Abälard und beide gehen das ganze Mittelalter, ja die ganze Geschichte der Philosophie hindurch neben einander her. Der philosophische Geist wird aber mehr durch die Scholastik und nachher durch den Streit gegen diese in seiner Entwickelung fortgeführt, während die Mystik ihre eigene Kraft mehr unmittelbar im religiösen Leben der Völker zeigt. Die Scholastik bleibt nemlich immer eine wissenschaftliche Aufgabe. Mag sie sich um Ausbildung des Selbstdenkens oder nur um Festhalten der positiven Kirchenlehre mühen, so geht ihr Bestreben doch immer auf deutliche Entwickelung der Gedanken und ein richtiges Begreifen der Wahrheit. Dem Mysticismus ist hingegen das innere Leben in den religiösen Gefühlen die Hauptsache und er geräth mit der Scholastik nur in Widerstreit, wenn deren Bemühung um deutliche Einsicht den Verdacht der Kälte gegen die religiösen Gefühle erregt. So hat die Scholastik anfangs einen sehr einfachen Entwickelungsgang in der epistematischen Entwickelung der aristotelischen Logik. Dieser Gang wird aber ungemein beschränkt durch die Unterthänigkeit des Geistes unter die positiven Sprüche der Kirchenlehre, welche so lange den Sieg des Realismus

feststellt. Dagegen steht den Mystikern das phantastische Reich der neoplatonischen Träume noch immerhin zu Dienste mit dem Glauben an Entzückung und allem Aberglauben der Geisterreiche. Aber diesem verbindet sich doch zugleich eine lebendige Kraft der religiösen Ueberzeugung und zuweilen auch das Widerstreben gegen die sklavische Unterwerfung unter die Kirchenlehre. So regte sich hier in ausgezeichneten Köpfen die Lust zum freieren Selbstdenken, welche oft helle Lichtblicke eines genialen Gedankens erscheinen läßt, aber ohne klare Festigkeit einer sichern Führung des Urtheils.

Der Mysticismus erlag schon bei Scotus dem päbstlichen Bann, als aber später durch Abälard der Scholasticismus die Fesseln der Gedankensklaverei zu sprengen versuchte, trat durch den heiligen Bernhard in der Mitte des zwölften Jahrhunderts die Mystik siegend in den Dienst der Kirche. Doch nur auf kurze Zeit, denn im Anfange des dreizehnten Jahrhunderts vereinigte sich die Scholastik neu und fest völlig mit der Kirchenlehre. Daneben ging der Mysticismus seinen Gang fort, kirchlich in Frömmelei, Schwärmerei, Kasteiung und Entzückung des Mönchslebens, wissenschaftlich in der Anregung neoplatonischer, alchemistischer und kabbalistischer Phantasien, ketzerisch im Kampfe gebannter Secten gegen den römischen Despotismus und den blinden Ueberlieferungsglauben. Hier wirkte der Mysticismus für die große Fortbildung des Geistes vorzüglich nur, indem er in der späteren Zeit die politische Reaction gegen die Hierarchie verstärkte und die Gedankenfreiheit mit vorbereiten half.

Gleich mit dem Anfange der Scholastik bei Hildebert, Anselmus, Abälard wird der Friede der Philosophie mit der Kirchenlehre vollkommen hergestellt. Es versteht sich hier, daß die menschliche Einsicht der Philoso=

losophie den Glauben nicht geben, nicht begründen könne, sondern daß sie nur zur Vertheidigung des Glaubens gegen Ungläubige gebraucht werden könne. Aber man giebt es doch zu und findet es gut, daß die Wahrheiten der Religion auch mit eigener Einsicht beleuchtet und erläutert werden. So entsteht hier gleich die philosophische Aufgabe einer christlichen Ethik und christlichen Theologie.

Für die allgemeine Gelehrtengeschichte wird man den Anfang der Scholastik in dem Anfange der abendländischen Klosterschulen, für die Kirchengeschichte vielleicht in dem Streite zwischen Lanfranc und Berengarius zu suchen haben, für unsern Zweck der Geschichte der Philosophie kann er aber nur im Anfang des Streites um Realismus und Nominalismus gefunden werden.

Zweites Kapitel.

Erste Periode der scholastischen Philosophie. Nominalismus und Realismus.

§. 141.

Mit dem Anfange des Streites um Nominalismus und Realismus werden wir in die scholastische Philosophie hineingeführt, welche so lange Zeit hindurch ihre Herrschaft behauptet hat. An dieser Stelle müssen wir erst einmal auf unser ganzes Werk zurücksehen.

Neben den positiven Kirchenlehren und ihrer philosophischen Vertheidigung durch Augustinus waren auch neoplatonische Phantasien mit herüber gebracht und führten die Gedanken der Mystiker. Aber dieser Neoplatonismus war nur ein Werk der Ueberlieferung geworden und wurde eigentlich von Niemand mehr selbst gedacht. Wenn

auch seine Vorstellungsarten wiederholt wurden, so ging doch Niemand mehr von dem Gedanken aus, daß durch die höchste Abstraction des Sein, des Einen, des Guten die Erkenntniß Gottes zu erhalten und aus ihr die Nothwendigkeit der Emanationen abzuleiten sei. Das Selbstdenken wurde hier einzig durch einseitige Belehrung aristotelischer Logik geleitet. Von der Zeit an, wo mit geringen Anfängen die Philosophie sich eigenthümlich in den Klosterschulen zu entwickeln anfängt, kommen wir auf eine sehr lang fortgehende neue Entfaltung. Das Philosophiren wird rein auf die Dialektik des Aristoteles zurückgeführt, und an die Stelle der epistematischen Umstellung der platonischen Lehre tritt die epistematische Umstellung des aristotelischen logischen Dogmatismus, welche unendlich mühsam durchzuführen war, erst in den Schulen der Jesuiten gleichsam sich selbst klar wurde, aber dann der Fortbildung noch bedurfte bis auf die durch Kant gegebenen Unterscheidungen. Das Stichwort bleibt eigentlich das vorige: Realität der Universalien, aber indem die Untersuchung sich zum Streit der Realisten und Nominalisten wendet, bekommt es eine wesentlich andere Bedeutung. Es bleibt zwar im Hintergrunde immer die neoplatonische Voraussetzung, daß die allgemeinen Begriffe die Ideen, das heißt die unkörperlichen Substanzen zu erkennen geben, aber der Philosoph verläßt die phantastische Hypostasirung des Allgemeinen nach den Unterschieden der urbildlichen und abbildlichen Welt. Man bleibt mit aristotelischer Abstraction nur in einer Welt, für welche die nothwendige Wahrheit unmittelbar metaphysisch hergestellt, im bloßen Denken festgehalten werden soll. Darauf hin werden nur immer neue Versuche gemacht und äußerst wenige zweifeln skeptisch am Gelingen. Aber allen bleibt über dieser Wahrheit der Vernunft, un=

erreichbar von dieser, aber mit vorausgesetzter völliger Uebereinstimmung mit ihr der Glaube an die göttliche Offenbarung. Mit unendlicher Mühe des dialecktischen Scharfsinnes wird die Masse der Gedanken immer von neuem um und umgebildet, bis man sich endlich in den Schulen der neueren Nominalisten und der Jesuiten wieder auf den einfachen Spruch des Aristoteles zurückfindet, daß die logischen Grundsätze die höchsten Principien seien. Erst von da konnte mit Klarheit der neue Streit beginnen. Die epistematische Umstellung des logischen Dogmatismus macht eigentlich erst mit vollständiger logischer Entwickelung der Abstraction die Ansprüche an eine Erkenntniß durch bloßes Denken ohne Anerkennung einer Unmittelbarkeit der Anschauung. Dieses ist eigentlich der uralte eleatische oder gar pythagoreische Gedanke, den Platon schärfer ausbildete, Aristoteles in epagogischer Weise festhielt, den die Stoiker vermeiden wollten, die empirischen Skeptiker als nichtig verworfen hatten, dann aber die Neoplatoniker mit Hülfe ihrer denkenden Anschauung neu aufnahmen und mit ihren Phantasien seine Schwierigkeiten verdeckten. Hier wird er denn endlich epistematisch vollständig das Räthsel des Selbstdenkens.

Der denkende Verstand besitzt doch nur die Begriffe, also muß durch Begriffe die Realität, die Wesenheit der Dinge erkannt werden. So muß der Realismus folgern; aber die Begriffe für sich geben doch die Erkenntniß keines Gegenstandes, sie haben in sich keine Realität muß der Nominalismus dagegen sagen. Allein auch der Nominalismus will nur denkend, nur durch Begriffe erkennen; und so sieht keiner von beiden klar. Daher entsteht hier der unendlich weitschweifige und lange, ermüdende Streit, in dem eigentlich keiner von beiden klar sagen kann, was er denn eigentlich will, denn der Widerstreit liegt in der bei-

den gemeinschaftlichen falschen Voraussetzung: Erkennen der Dinge durch bloßes Denken, ohne Unterlage der Anschauung. In welchen künstlichen Ausdrücken gleich die Wesenheit des Allgemeinen und das Gesetz der Individuation ausgesprochen werden mag, beides bleiben leere Worte, denn ein Begriff für sich läßt nichts erkennen, und ein Gesetz der Individuation widerstreitet sich selbst, weil das Individuelle, das Einzelne nicht gedacht, sondern nur angeschaut werden kann. Denken lassen sich nur Artunterschiede, aber keine numerischen. Es ist ein widersinniger Gedanke, den Unterschied der verschiedenen Einzelwesen erdenken zu wollen, anstatt ihn aus der Anschauung hinzunehmen. Hierin liegt einfach das Räthsel des ganzen Streites. Wollen wir uns nun durch den Streit von so einfacher Schlichtung durchfinden, ohne uns auf die Verwirrung unklarer Reden und Gegenreden einzulassen, so müssen wir voraus den Ueberblick nehmen, so wie er jetzt in unserer Gewalt ist.

Der Gedanke, daß nur die gedachte Erkenntniß die Wahrheit habe, entsteht natürlich aus der Bemerkung, daß wir sinnlich anschaulich nur das Vorüberschwindende, Veränderliche erkennen, alles Nothwendige, Unveränderliche aber nur denkend zu erkennen vermögen. Wollen wir nun diesen Gedanken festhalten, so tritt ihm entgegen, daß ja alles Wirkliche nur sinnlich anschaulich gegeben sei und nicht dem denkenden Verstande und damit kommen wir auf die Antinomie des Wirklichen und Nothwendigen, die wir erst auflösen müssen, um die Sache beherrschen zu können.

Platon hatte die dafür nöthige Unterscheidung der Theile unserer Erkenntnisse schon ganz genau angegeben in der Unterscheidung von Sinnesanschauung (πίστις), ma-

thematischer Erkenntniß, welche die Erkenntniß in schematisch-anschaulichgemachten Begriffen auffaßt und von philosophischer Erkenntniß, welche nur in Begriffen (εἴδη) gedacht wird. Aber in der Anwendung verwirft Platon die sinnesanschauliche Vorstellung vom veränderlichen Wirklichen ganz und setzt die Wahrheit einzig in das Denken des unveränderlich Nothwendigen, während in der That doch die Wahrheit in der menschlichen Erkenntniß nur durch die Unterordnung des Wirklichen unter das Nothwendige festgestellt werden kann. Um nun diese Unterordnung ganz klar fassen zu können, wird erfordert, daß wir den Unterschied des Mathematischen sowohl vom Sinnesanschaulichen als vom Philosophischen genau anwenden lernen, denn nicht in der Veränderlichkeit des Sinnesanschaulichen, sondern nur in der Leerheit und Stetigkeit der mathematischen nothwendigen Formen liegt der Grund des Unterschiedes von endlicher und ewiger Wahrheit. Die Unterordnung des Wirklichen unter das Nothwendige ist daher erst durch die kantische Lehre von der reinen Anschauung vermittelt worden, durch welche sich allein der platonische Unterschied von endlicher Wahrheit (φαινόμενον) und ewiger Wahrheit (ὄντως ὄν) wahrhaft begründen läßt. Gegen Platon nun wollten Epikuros und die Stoiker alle Wahrheit nur durch die Sinnesanschauung begründen und so ist der einseitige Gegensatz vom Empirismus und Rationalismus in der Geschichte der Philosophie stehen geblieben. Aristoteles und die peripatetische Schule stehen aber zwischen diesen beiden. In der Lehre von der Epagoge fällt die aristotelische mit der stoischen Voraussetzung zusammen, aber in seiner Lehre von den höchsten Principien sahen wir den logischen Dogmatismus hervortreten, welcher die eigentliche Wahrheit als die nothwendige nimmt, diese durch die Definition

der Begriffe bestehen und durch die höchsten logischen Grundsätze (die analytischen Denkgesetze) begründet werden läßt. Bei der epistematischen Auffassung dieses logischen Dogmatismus, bei dieser Nothwendigkeit durch den bloßen Begriff, aus den analytischen Denkgesetzen stehen wir nun jetzt; dies ist das Räthsel der ganzen scholastischen Philosophie, ja im Grunde der ganzen modernen Speculation. Aber mit dieser Klarheit der Abstraction kann uns die Frage in der Geschichte nicht gleich entgegentreten, sondern in der Anwendung zeigt sich das Räthsel zunächst in der Vergleichung der Begriffe von Form und Stoff (*μόρφη*, **forma** und *ὕλη*, **materia**) mit denen vom möglichen (*δυνάμει ὄν*), wirklichen (*ἐνεργείᾳ ὄν*) und nothwendigen. Dafür erhalten wir nun zwei gleichsam entgegengesetzte logische Entscheidungen, eine aristotelische und eine bakonische. Die bakonische liegt der jetzigen wissenschaftlichen Abstraction am nächsten.

Wir erhalten nemlich die Entscheidung mit B a k o n von V e r u l a m aus A r i s t o t e l e s Unterscheidung der vier Arten von Gründen, **materia**, **forma**, **efficiens**, **finis**. **Materia** und **efficiens** sind nur in der einzelnen Thatsache wirklich vorhanden, aber der Naturproceß ist nothwendige **causa formalis**. Die Bäume vergehen, die Baumheit besteht, die Menschen vergehen, die Menschheit besteht; die Steine durchlaufen fallend und geworfen ihre Bahn zu Ende, aber das Gesetz des Falles besteht. Allein hier bleibt die Schwierigkeit. Die Baumheit, Menschheit, das Fallen ist nur in Bäumen, Menschen, fallenden Körpern wirklich, überhaupt der Naturproceß begiebt sich wirklich nur an der Masse und ihrer wirkenden Kraft (an **materia** und **efficiens**). Von dieser Auffassungsweise ist aber die erste des A r i s t o t e l e s wesentlich verschieden, welche die Araber und Scholastiker im-

mer festhalten. Er findet die Wirklichkeit nur in der Gestaltung des Einzelwesens, so ist ihm **forma** der Grund der Wirklichkeit, das bestimmende des Einzelwesens, während die Materie (ὕλη) nur möglicherweise bestimmte Gestalten bekommt, ihm also Grund der Möglichkeit heißt. Dieser Unterschied hat das große Räthsel der **substantia formalis** erzeugt, indem Aristoteles nicht das Gesetz als Grund der Gestalten, sondern nur das **efficiens** als gestaltend ansah. Entelechie und Seele sind einzelne wirkliche Wesen und nicht allgemeine Gesetze.

Es kommt also eigentlich darauf an, den Widerstreit dieser beiden Auffassungsweisen, der alten aristotelischen, nach der die Gestaltung das Wirkliche, die Masse nur das Mögliche ist, und der neuen bakonischen, nach welcher die Masse das Wirkliche, das Naturgesetz als Grund der Gestaltung das Nothwendige und die bloße Bedingung der Form für sich nur das Mögliche ist, mit einander zu verständigen. Die aristotelische Entscheidung birgt den ganzen Fehler seiner metaphysischen Ansicht, die neue bakonische gehört dem großen Fortschritt des philosophischen Geistes, welchen er durch die Entdeckung der Methoden der Erfahrungswissenschaften erhalten hat.

Allgemein logisch steht nun aber die Sache so. Die Begriffe sind (rein nominalistisch) ohne Wesen und Wesenheit, ohne Behauptung nur im Verstande. Aber es giebt zwei Arten allgemeiner Vorstellungen (der Universalien) nemlich Begriffe und allgemeine Regeln, Gesetze. Das Gesetz nun ist wahr und wird behauptet; in ihm liegt also die Realität der Universalien. Allein diese Wahrheit des Gesetzes ist für sich nur eine Bedingung nothwendiger Bestimmungen und für sich ohne Wirklichkeit, so wie dagegen die Anschauung des Wirklichen ohne Nothwendigkeit bleibt. Auch kein Verhältniß kann nur denkend ge-

faßt werden, sondern es fordert erst zwei Stellen, eine des Wesens und eine der Eigenschaft, eine der Ursach und eine der Wirkung, eine der Wirkung und eine der Gegenwirkung und diese können wir nur anschaulich durch Zeit und Raum erhalten. Wir denken nur nach Verhältnissen und erkennen denkend nur durch Verhältniß; die Kategorien des Verhältnisses sind ja allein die metaphysischen. Aber der denkende Verstand für sich hat gar keine Macht der Stellengebung, um die beiden Glieder des Verhältnisses neben einander ordnen zu können, darin muß ihm die Anschauung mit der mathematischen Form und der Thatsache des Wirklichen zu Hülfe kommen. Daher gehören dem falschen Versuch, die Erkenntniß nur durch Denken zu bestimmen, schon der Spruch des Parmenides, daß nur das Eine ist; der Spruch des Platon, daß wo dieses Andere auch noch jenes andere sein soll, nur von halbwahrem geredet werde, und der Spruch des Augustinus, daß Gott non subsistit, nicht substantia, sondern nur essentia ist. Aber auf der anderen Seite erkennen wir doch wieder die nothwendigen Wahrheiten in Gesetzen und so denkend durch Verhältnißbegriffe. So steht das Räthsel, ob realistisch universalia ante rem oder nominalistisch in re oder post rem genommen werden sollen. Ferner da wir im Urtheil alle Eigenschaften, alle Accidenzen und Adhärenzen nur in allgemeinen Begriffen als Prädicate den Dingen beilegen, so sieht man leicht, wie dieser Streit auch als Streit über die Wesenheit der Eigenschaften und Accidenzen und als Streit, ob man rem de re prädiciren könne, ausgesprochen und geführt werden konnte. Denn darin lag doch schon der streitige Gedanke, ob man ein Allgemeines ein Ding (rem) nennen dürfe oder nicht; oder auch, ob die Bestimmung eines Dinges, welche man ihm mit Hülfe eines allgemeinen Begriffes bei-

legt, als etwas für sich Seiendes gedacht werden könne oder nicht. In der That ist nun in unserer wissenschaftlichen Erkenntniß das Gesetz immer das höchste, die Beschaffenheiten und Zustände der Dinge werden uns daher aus Gesetzen nach allgemeinen Begriffen bestimmt und also durch die Realität des Allgemeinen. Hingegen das Dasein des Einzelnen wird uns immer nur unmittelbar anschaulich ganz unabhäng von der Erkenntniß der nothwendigen Gesetze erkannt. Diese Unmittelbarkeit und Unabhängigkeit der anschaulichen Erkenntniß entscheidet allein den ganzen Streit. Wir bleiben dabei, sinnlos leere Worte zu machen, wenn wir den Grund der Wirklichkeit des Einzelnen und die Unterschiede der Einzelwesen erdenken wollen, anstatt sie nur schlechthin anschaulich aufzufassen.

In diesem hat nun der Nominalismus seine sichere Klarheit. Die Begriffe für sich sind nur im Verstande, so wie sie nur gedacht werden. Aber wie sollen sie nun, wenn sie zum Gesetz mit einander verbunden werden, für den Realismus gleichsam aus dem Verstande heraustreten und objectiv gültig werden? Der Neoplatonismus hat das leicht; er nimmt mystisch anstatt meines Verstandes die Weltvernunft und legt alle Wahrheit in diese hinein. Das kann aber der Aristoteliker nicht und damit ist diese Sache stets unklar geblieben. Wir bedürfen des Realismus der Begriffe, um zur nothwendigen Erkenntniß zu gelangen und können ihn doch nicht festhalten, da die Nothwendigkeit des Gesetzes für sich wesenlos bleibt. Gott darf in der That nie als natura naturans gedacht werden, sondern er ist das höchste Wesen und nicht die wesenlose Nothwendigkeit eines Gesetzes. Der neuere Nominalismus will diesen Mangel decken, indem er eben nur die leeren logischen Denkgesetze als Principien

der nothwendigen Wahrheit anerkennt, aber der neuere Empirismus verwirft ihm bündig diese Entschuldigung, weil die leere Wiederholung eines schon gegebenen Gedanken kein Princip für diesen Gedanken selbst sein kann. Erst wenn wir mit Occams Entscheidung, das Princip der Individuation liegt nur in der Anschauung, die kantische Unterscheidung der analytischen und synthetischen Urtheile und die factische Nachweisung, daß es synthetische Urtheile a priori giebt, verbinden, kann die Sache ganz aufgehellt werden.

Aber auch im Besitz dieser Belehrungen können wir uns die Sache selbst erst durch den transcendentalen Idealismus und seine Auflösung der Antinomie zwischen Schicksal und Gottheit lösen. Erst im transcendentalen Idealismus ist der richtige Nominalismus vollendet, indem wir die Universalien als eine bloße Form der endlichen Wahrheit in den wissenschaftlichen Erkenntnißweisen erkennen und über sie die Ideen des Vollendeten erheben, das heißt indem wir in der menschlichen Erkenntniß Sinnesanschauung, reine Anschauung, Naturbegriff und Idee von einander unterscheiden und einander nebenordnen lernen.

Die völlige Schlichtung des Streites um Nominalismus und Realismus fordert also, daß wir mit Kant die bloß formelle Nothwendigkeit in analytischen Urtheilen von der Nothwendigkeit in synthetischen Gesetzen und Ideen unterscheiden lernen und dann besonders, daß wir die Antinomien der reinen Vernunft genau würdigen lernen. Dafür entscheidet dann vorzüglich Kant's modalische Antinomie, welche er als Widerstreit des nothwendigen und zufälligen Seins aufstellt, welche aber in demselben Gedanken die Antinomie von εἱμαρμένη und τύχη, vom Nothwendigen und Wirklichen, von Gottheit und

Schicksal ist. Daneben steht uns bei diesen Streitigkeiten am nächsten und kommt am vielfachsten in Anwendung die Antinomie des Einfachen und Stetigen. Diese steht hinter allen Räthseln unsers Streites. Ein Ding kann aus vielen Dingen nur werden kraft der stetigen Verbindung der Theile, wie eine Kugel, ein Würfel. Hingegen discrete Theile geben in ihrer Summe nie ein Ding, sondern nur eine Anzahl von Dingen. Hundert Mann machen eine Compagnie Soldaten; aber die Compagnie ist nicht ein Ding, sondern eine Anzahl von hundert Mann, deren jeder ein Ding. Dies stetige nun erkennen wir anschaulich, aber es verliert seine Bedeutung für das Sein der Dinge selbst, da das Stetige aus Theilen besteht, aber diese Theile nie selbstständig bestehen, sondern immer wieder stetige Ganze sind. Jedes für sich bestehende Wesen ist also einfach und aus einer Vielheit von Wesen wird nie ein Wesen. Aber dieses Einfach ist nur eine absolute Idee und hat in unsern Vorstellungen gar keine affirmative, sondern nur doppelt verneinende Bedeutung. In der Wissenschaft und überhaupt im bejahenden Urtheil kann uns also nie von einfachen Dingen die Rede sein, sondern kraft der Stetigkeit alles Anschaulichen widerspricht die Idee des Einfachen allen unseren positiven Begriffen. Hierin liegt eigentlich das alte dialektische Räthsel. Abälard nennt es bei seinem Lehrer Rousselin widersinnig, daß dieser dem Begriff der Theile die Realität abspreche; aber Rousselin hat vollkommen Recht. Wenn ein Ganzes für sich besteht und aus drei Theilen zusammengesetzt ist, so ist dies Ganze nicht ein Ding, sondern drei Dinge. Besteht die Gottheit aus drei Personen, so sind diese tres res und die Gottheit ist nicht ein Wesen, sondern drei Wesen.

Diese Antinomie ist der nächste Grund aller dieser logischen Streitigkeiten. Wenn Parmenides sagt, nur das Eine ist; wenn Antisthenes und Stilpon meinen, man könne nur eins von einem aussagen; wenn Platon sagt, wenn ein Ding dies und noch etwas anderes sei, so sei dies nur halbwahr; wenn Augustinus sagt: **deus non subsistit**: so steht immer derselbe Widerstreit im Hintergrunde. Wie kann z. B. dasselbe Ding ein Pferd und braun sein? Der stetigen Anschauung nach auf sehr klare Weise, aber der Idee des an sich bestehenden nach läßt sich das nicht ausdenken, alles unser Prädiciren widerspricht der absoluten Bestimmung des Einfachen und hat nur für die Welt der Erscheinungen Bedeutung, welcher wir aber nicht mit Parmenides das Eins als dem Vielen, sondern nur die Idee des Vollendeten als dem Unvollendbaren entgegensetzen.

Doch in der scholastischen Philosophie hat der Streit um die Realität der Universalien anfangs eigentlich gar nicht diese allgemeine logische Bedeutung, sondern in der früheren Periode liegt der geheime Grund für den Realismus immer in der Lehre von der Trinität, um Eigenschaften und Verhältnissen, als welche die Personen in der Gottheit bezeichnet werden, eine Realität für sich geben zu können. Da in dieser Zeit überhaupt nur weniges gelesen wurde, so schließt sich der erste Streit in der Schule wol an die früher angeführten Worte des Porphyrios in seiner Einleitung zu des Aristoteles Kategorien über die Realität des Allgemeinen und an des Boëthius Commentar dazu an, aber das Interesse des Streites lag nur in der Trinitätslehre. Erst nachdem durch die Araber die Physik und Metaphysik des Aristoteles mit in der Betrachtung stehen, wird die Frage des Realismus allgemeiner, indem des Aristoteles Lehre von Materie und

Form die Hauptsache des Streites wird. Von da windet sich das Philosophem in vielen Wiederholungen durch den Realismus hindurch bis zur Erneuerung des Nominalismus und den Sieg desselben in der neueren Zeit. In allem bleibt aber der immer unauflösliche Widerstreit der Wissenschaft und des Glaubens stehen; der anerkannten Auffassungsweise nach im Gegensatz der natürlichen und übernatürlichen Erkenntniß, aber im unerkannten tiefsten Grunde darin, daß die menschliche Wissenschaft die dem Menschen erscheinende Welt nur unter allgemeinen Gesetzen fassen und erkennen kann, der Glaube aber die höchste Ursach aller Dinge absolut und im Gegensatz gegen die allgemeine Gesetzlichkeit voraussetzt. So lange diese absolute Auffassung der Glaubenswahrheit nicht klar und frei von der wissenschaftlichen Erkenntniß nach Naturgesetzen unterschieden werden konnte und anstatt dessen die letztere dem Glauben nur als der offenbarten Erkenntniß, und nicht auf philosophische Weise untergeordnet wurde, war es unmöglich, dieser Lehre eine genaue Ausbildung zu verschaffen.

Der christliche Geist hatte die dichterische Willkühr der Mythen vernichtet und die Dialektik des Aristoteles hatte die Klarheit und Schärfe der Auffassung der Begriffe vermittelt. So entwickelte sich jene weitschichtige, klare, scharfsinnige Weise der Scholastik in jener dürren Ausbildung der aristotelischen Metaphysik. Ungemein schwer war es dem menschlichen Verstande in dieser Kunst wesentliche Fortschritte zu gewinnen. Manche der unsern mögen wol noch meinen, daß wir bis jetzt in der Sache nicht zur Entscheidung gekommen sind. Aber wer die Geschichte der Philosophie genauer kennt, weiß dies besser. Wir sind wahrhaft über die Scholastik hinausgeführt durch die Ausbildung der Erfahrungswissenschaften, in der

wir die Unterordnung der erscheinenden Welt unter Naturgesetze haben verstehen und einsehen lernen, daß die Erschaffung der Welt weder aus Gottes Allmacht oder Allwirksamkeit, noch nach Gottes Willen wissenschaftlich oder metaphysisch erklärt werden könne, sondern daß diese Glaubensideen ganz über aller wissenschaftlichen Erkenntniß, dieser überlegen nur auf eine ewige Wahrheit hindeuten.

Dagegen bleibt nun hier immer, die langen Jahrhunderte hindurch der Traum einer Theologie und Kosmologie stehen, welche nicht erfahrungsmäßig, also nur rein metaphysisch entwickelt werden soll, in der man sich einbildet, eine Wissenschaft von Gottes Wesen und Eigenschaften und von der Erschaffung und Erhaltung der Welt nur im Denken und durch bloßes Denken entwickeln zu können.

Diese Theologie und Kosmologie hat nun aber keine anderen Quellen als die positiv gegebene Kirchenlehre und philosophisch die Metaphysik des Aristoteles und der Neoplatoniker. Daher haben wir für weit hinaus in der Geschichte der Philosophie von gar nichts neuem zu erzählen, als von der Umbildung der logischen Auffassungsweise im Streite des Realismus mit dem Nominalismus. So unzähliche Male diese philosophische Theorie aus- und umgebildet worden ist, hat sie keine anderen Hülfsmittel, als die leeren Grundbegriffe der speculativen Metaphysik, welche anfangs nur logisch, später auch physisch angewendet werden.

Die ganze Scholastik ist also eine eben solche epistematische Umstellung des aristotelischen logischen Dogmatismus, wie es die neoplatonische vom platonischen war. Aber bei diesem logischen Dogmatismus ließ sich der Gehalt der Lehre (in Theologie und Physik), für den man

anfangs nicht einmal den Aristoteles kannte, nicht mit in das System aufnehmen. Es blieb nur die Logik und speculative Metaphysik. Man wollte also aus bloßer Logik die Metaphysik rechtfertigen und suchte so eine wissenschaftliche Erkenntniß der Dinge aus bloßen Begriffen. Nun giebt die Logik zum Begreifen nur die Form des Denkens und nicht den Gehalt, daher wird hier

1) aller Scharfsinn nur darauf verwendet nach und nach immer schärfer definiren, unterscheiden und dadurch beweisen zu lernen, mit der immer erneuten Hoffnung, dadurch die Selbstständigkeit der philosophischen Wahrheit endlich doch noch einmal zu erlangen.

2) Aber sich selbst konnte dieses Philosophem gar keinen Gehalt der Wahrheit verschaffen, deswegen bleibt es unvermeidlich ein Werk der Gedankensclaverei; es konnte sich nur geltend machen, indem es die Kirchenlehre als positive Lehre aufnahm oder anderen, wie dann dem Aristoteles nachsprach. Und im Widerspruch hiermit steht doch eigentlich immer die Voraussetzung der Selbstständigkeit der Begriffserkenntniß im Hintergrund.

Eben hieraus ergiebt sich auch das nothwendige Gesetz für den Verlauf der Geschichte der Scholastik. Im Vertrauen zu den leeren logischen systematischen Hülfsmitteln fängt man an, die Lehre zu bilden: da entdeckt der gesunde Menschenverstand, daß ja die Universalien nicht selbstständige Erkenntnisse sind, daß wir uns vielmehr ihrer nur vermittelst der Sprache bedienen und sie durch Abstraction erhalten. Wird aber dies geltend gemacht, so geht die Selbstständigkeit der Methode verloren. Daher führt hier der hellere Gedanke zum Nominalismus, aber Schule und Kirche feinden ihn an, indem sie nur im Realismus ihr Heil finden. Eingewöhnt in den

Realismus wird dann der Scholasticismus, nach Tiedemanns Beschreibung, diejenige Behandlung der Gegenstände a priori, wo nach Aufstellung der meisten für und wider aufzutreibenden Gründe in syllogistischer Form, die Entscheidung aus Aristoteles, den Kirchenvätern und dem herrschenden Glaubensgebäude genommen wird. Soll dann der Geist von diesem Zwang wieder loskommen und das Vertrauen zum Selbstdenken wieder erhalten, so muß ihm erst ein klares Gebiet wissenschaftlichen Gehaltes aufgehen, in dem ihm das freie Selbstdenken wieder erwacht. Dies konnten ihm nur die Naturwissenschaften zeigen. Aber eben für diese war es so schwer, die klaren Begriffe von der Naturgesetzgebung zu gewinnen und somit die formae substantiales zu vernichten.

§. 142.

Für den Streit um Mystik und Scholastik, um Nominalismus und Realismus sind uns zuerst zu beachten Anselmus von Canterbury, Hildebert von Lavardin, Roscellinus, Wilhelm von Champeaux, Abälard und Bernhard von Clairveaux.

Anselmus von Canterbury ist geboren zu Aosta in Piemont 1034, war nachmals Prior und Abt in dem Kloster Bec, und später als Nachfolger seines Lehrers Lanfranc Erzbischof von Canterbury, als welcher er 1109 starb. Hildebert von Lavardin, Erzbischof von Tours, geboren um 1055, gestorben gegen 1134, war ein Mann von ausgezeichneter Geistesbildung, vorzüglich klaren Gedanken, prosaisch und poetisch durch bessere lateinische Schriftsteller geführt. Er schrieb eine moralis philosophia de honesto et utili, worin er mit hellem Geiste dem Cicero de officiis folgt. Daneben schrieb

schrieb er einen tractatus theologicus, den ersten Versuch eines Systems der Theologie, in der Weise, die nachher scholastisch so oft wiederholt wurde. Er stellt die Dogmen auf, deckt sie mit einigen Stellen der Bibel und der Kirchenväter, macht dann Einwürfe und schlägt diese durch Autoritäten, besonders die des Augustinus, nieder. Johannes Roscellinus oder Rousselin war um 1089 Canonicus zu Compiegne, wurde 1092 genöthigt, seine ketzerischen Meinungen über die Dreieinigkeit zu Soissons abzuschwören, widerrief aber dieses gleich wieder und zog sich nach England zurück, wohin ihn jedoch dieser Streit doch auch verfolgte. Wilhelm von Champeaux war ein berühmter Lehrer der Dialektik an der hohen Schule zu Paris und starb 1120 als Bischof von Chalons. Sein Schüler Peter Abälard (geboren zu Palais bei Nantes 1079) trat in Paris gegen ihn auf und brachte ihn durch die überwiegende Kunst seiner Dialektik zum Schweigen und zur Aenderung seiner Ansicht. Abälard wirkte als lebendiger sehr beliebter Lehrer so wie zum Aufblühen der Universität in Paris, so auch zur Weckung der Lust am Philosophiren und sammelte eine große Zahl von Schülern um sich. Er war freisinnig genug, die Verdienste der griechischen Philosophen, die er aus Cicero und Augustinus kannte, anzuerkennen, ja eine nähere Verwandtschaft der christlichen Lehre mit diesen als mit der mosaischen Lehre zu behaupten, sowohl wegen ihrer Moral, als wegen der Lehre von der Einheit Gottes und der Dreieinigkeit, welche jene aus der Vernunft eingesehen hätten, und förderte die Lehre selbst, indem er in seiner christiana theologia und ethica die Weise des Hildebert und Anselmus fortsetzte und der Lehre mehr Bestimmtheit und Vollendung gab. Er starb 1142 zu Clugny. Durch seinen Freisinn und seine

aristotelische Dialektik hatte er die strenger kirchliche und mystische Parthei, an deren Spitze der heilige Bernhard stand, lebhaft gegen sich aufgeregt, so daß ihn dieser Streit fast zeitlebens verfolgte. Doch söhnte er sich endlich noch mit Bernhard aus.

1. Anselmus.

§. 143.

Anselmus und Hildebert suchten eine philosophische Ausbildung der Theologie, Anselmus mit größerer dialektischer Kunst. Er kannte die Syllogistik genau und strebte nach freier Vernunfterkenntniß der Religionswahrheiten, aber unter der Bedingung, daß die Vernunft nur unter der Voraussetzung des Kirchenglaubens und in der strengsten Gebundenheit an ihn ihr Ziel erreichen könne. Die Vernunft dürfe dienen, den Unglauben zu bestreiten, aber nicht um den Glauben zu sichern. So fesselte er sich besonders an die Worte des Augustinus. Seine philosophischen Hauptschriften sind ein **Monologium** und ein **Proslogium**. Das erste sucht das Dasein und die Eigenschaften Gottes wissenschaftlich dialektisch zu erkennen, das andere zieht denselben Gedankengang enger zusammen und enthält seine viel beachtete Darstellung des jetzt sogenannten ontologischen Beweises für Gottes Dasein. Seine Dialektik ist dabei nicht ohne Schärfe und die Bemühung, die positiven Glaubenslehren dadurch zu fassen, nicht ohne Witz.

Er sagt für die Nachweisung der Dreieinigkeit: es ist nur ein Wesen durch sich selbst (**ens per se**), denn **si ipsa plura singula sint per se, utique est una aliqua vis vel natura existendi per se, qua habent, ut per se sint. Non est autem dubium, quod per**

id ipsum unum sint, per quod habent, ut sint per se. Das heißt eigentlich nur, die Einheit des Gesetzes des per se esse ist noch über der Vielheit der entia per se. Der Schluß hat nur unter Voraussetzung des Realismus des Allgemeinen Bedeutung. Dann geht er neoplatonisch weiter: vor der Erschaffung jedes Dinges war doch die Idee desselben schon in ratione summae naturae. Dies Vorhandensein der Idee im göttlichen Verstande nennt er das Sprechen der Dinge in der Vernunft. Dies Sprechen oder Wort Gottes ist der Sohn; jedes Wesen hat aber Liebe seiner selbst, die Liebe in Gott ist der heilige Geist, der ausgeht von Vater und Sohn.

Seine Lehre von den Eigenschaften Gottes ist dialektisch scharf, und gut sagt er zum Schluß, daß die menschliche Vernunft alles Göttliche selbst Weisheit und Wesenheit, nur nach Aehnlichkeit, nicht wie sie an sich ist, zu denken vermöge.

Die Selbsterkenntniß führt zur Erkenntniß Gottes, da die vernünftige Menschenseele das Gottähnlichste ist, welches wir erkennen. Die Erkenntniß und die Liebe Gottes als des höchsten Gutes ist die einzige Bestimmung der vernünftigen Seele und ihre Verpflichtung darnach zu streben. Zu einer endlosen Liebe Gottes ist sie gemacht, darum hat sie ewiges Leben und in dieser Liebe das selige Leben.

Im **Proslogium** bringt er dann seinen Beweis für Gottes Dasein in der Weise, daß er selbst dem Thoren, der sagt, es sei kein Gott, zeigt, wie ihm doch Gottes Dasein klar sei. Das Wesentliche besteht in folgendem.

c. 2. Sed certe idem ipse insipiens, cum audit hoc ipsum, quod dico, aliquid, quo maius nihil cogitari potest, intelligit quod audit, et quod in-

telligit in intellectu eius est, etiamsi non intelligit illud esse. Aliud est enim, rem esse in intellectu; aliud intelligere rem esse.

Convincitur ergo etiam insipiens, esse vel in intellectu eius aliquid, quo nihil maius cogitari potest; quia hoc cum audit intelligit; et quicquid intelligitur in intellectu est. Et certe id quo maius cogitari nequit, non potest esse in intellectu solo. Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari, esse et in re: quo maius est. Si ergo id, quo maius cogitari non potest, est in solo intellectu; id ipsum quo maius cogitari non potest est quo maius cogitari potest. Sed certe hoc esse non potest. Exsistit ergo procul dubio, quo maius cogitari non valet, et in intellectu et in re.

c. 3. Quod utique sic vere est, ut nec cogitari possit non esse. Nam potest cogitari esse aliquid, quod non possit cogitari non esse; quod maius est, quam quod non esse cogitari potest. Quare si id, quo maius nequit cogitari, potest cogitari non esse: id ipsum, quo maius cogitari nequit, non est id, quo maius cogitari nequit; quod convenire non potest. Sic ergo vere est aliquid, quo maius cogitari non potest, ut nec cogitari possit non esse.

Mit allen diesen Wendungen der anselmischen Rede kommen wir aber vom Denken des Größten nicht zur Nachweisung seines Daseins. Denken wir das Größte, so müssen wir es freilich nicht nur als ein Denkbares, sondern als ein Wirkliches denken. Aber daraus, daß ich es so denke, folgt nicht, daß es so sei. Wenn etwas ist, dessen Nichtsein undenkbar ist, so müßte dieses Prädicat auch dem Größten zukommen, aber daraus folgt nicht, daß ein

solches wirklich sei. So erhielt schon Anselmus anonym die Kritik seines Beweises in einem **liber pro insipiente adversus Anselmi in proslogio ratiocinationem**, für welches einige Handschriften einen Mönch von Marmoutier Namens Gaunilo angeben. In dieser Kritik ist der Fehler ganz klar nachgewiesen und gegen den letzten Satz sehr gut gesagt, wenn es sich nicht denken läßt, daß Gott nicht sei, **cur contra negantem aut dubitantem, quod sit aliqua talis natura, tota ista disputatio assumta est?**

Die Geschichte dieses Beweises bleibt immer interessant zur Verständigung über die ganze scholastische Dialektik. Anselmus wird bei dem ersten scharfen Gebrauch derselben klar widerlegt und doch setzt sich ihr Gebrauch fort bis auf Kant, weil man die subjective Bedingung der Nothwendigkeit für das Denken von der objectiven Nothwendigkeit für die Erkenntniß nicht zu unterscheiden verstand. Ueberhaupt ist es merkwürdig, wie Anselmus, dieser gleichsam erste Scholastiker, schon so nahe bei auf dieselben Vorstellungsarten trifft, welche später bei Descartes und denen, die diesem folgen, bestimmt hervortreten. Dies gilt nicht nur von diesem Beweise, sondern auch in der Art, wie er Gott als das realste Wesen und dieses im Buche **de veritate** als die Wahrheit, die höchste Wahrheit der Erkenntniß und Gerechtigkeit denkt. „Es ist nichts, was nicht in Gott, der höchsten Wahrheit, ist, aus der es sein Sein erhalten hat, in sofern es ist, so daß es nichts anderes sein kann, als was es ist. Wenn also alle Dinge das sind, was sie in der höchsten Wahrheit sind, so sind sie ohne Zweifel auch das, was sie sein sollen". Wie nahe ist das bei Descartes **deus fons omnis luminis** und des Leibnitz Optimismus.

Den Zweifel über die Zulassung des Bösen beseitigt er aber sehr leicht. Er sagt: **idem igitur debet esse et non esse. Debet enim esse, quia bene et sapienter ab eo, quo non permittente fieri non posset, permittitur; et non debet esse, quantum ad illum, cuius iniqua voluntate concipitur.**

2. Anselmus und Rousselin.

§. 144.

Das erste bestimmtere, was uns über den Streit zwischen Nominalismus und Realismus erzählt wird, ist die Gegenrede des Anselmus gegen einige Behauptungen des Rousselin, wobei Anselmus als Realist gegen Rousselin als Nominalisten auftritt. Auch Abälard erscheint als heftiger Gegner des Rousselin, stritt nachher aber vorzüglich mit Wilhelm von Champeaux, hier Abälard als Nominalist gegen Wilhelm als Realisten.

Der ganze Streit hat aber hier nicht eigentlich allgemeine logische Bedeutung, sondern betrifft nur die wunde Stelle im Philosophem über die Dreieinigkeit und spielt sich nur von da in die Dialektik hinüber. Wir haben schon bei der Entwickelung der Kirchenlehre bemerkt, daß diese Lehre als geoffenbartes Geheimniß hier nie hätte philosophisch behandelt werden dürfen. Denn sobald an die Stelle der willkührlichen neoplatonischen Phantasien die aristotelische Dialektik trat, konnte man philosophisch unter den drei Personen nur drei Eigenschaften Gottes unterscheiden und machte sich des Sabellianismus schuldig, den man dann nur mit gewaltsamen Realismus von sich abhalten kann, indem alles darauf zurückkommt, ob

man rem de re prädiciren, ob man Eigenschaften für sich als Dingen (res) Wesen und Wirklichkeit zuschreiben dürfe.

Roscellinus griff in mündlicher Rede das Dogma der Dreieinigkeit an und wurde dafür der Ketzerei bezüchtigt. Wir kennen den Streit nur durch die Rede seines Gegners. Anselmus läßt ihn sagen *): si tres personae sunt una tantum res, et non sunt tres res unaquaeque per se separatim sicut tres angeli aut tres animae, ita tamen, ut voluntate et potentia omnino sint idem: ergo pater et spiritus sanctus cum filio incarnatus est. Und im Briefe 41. tres deos vere posse dici, si usus admitteret. Dies ist nun offenbar ganz dem gemeinen Menschenverstande gemäß, Anselmus aber eifert dagegen **): qui enim nondum intelligit, quomodo plures homines in specie sint unus homo; qualiter in illa secretissima et altissima natura comprehendet, quomodo plures personae, quarum singula quaeque est perfectus deus, sint unus deus. Et cuius mens obscura est ad discernendum inter equum suum et colorem eius, qualiter discernet inter unum deum et plures relationes eius? und dann: dialectice haeretici, qui non nisi flatum vocis putant esse universales substantias, et qui colorem non aliud queunt intelligere quam corpus, nec sapientiam hominis aliud quam animam.

In eorum quippe animabus, ratio, quae et princeps et iudex omnium debet esse, quae sunt in homine, sic est in imaginationibus corporalibus obvolu-

---

*) de fide trinitatis c. 3.

**) l. c. c. 2.

ta, ut ex eis se non possit evolvere, nec ab ipsis ea, quae ipsa sola et pura contemplari debet, valeat discernere.

Hier hat des Anselmus Gegenrede gar keine innere Klarheit. Nur die substantia universalis, mit der er sich über das Körperliche zu erheben denkt, giebt die unklare Entscheidung. Denn erst sollen die drei Personen ein Gott sein, wie viele Menschen der Art nach ein Mensch, das wären ja des Rousselin drei Götter und nachher sollen sie nur verschiedene Verhältnisse in Gott bedeuten.

Auch Abälard, der sich selbst einen Schüler des Rousselin nennt, weiß sich mit Rousselins Lehre nicht zurecht zu finden. Er führt einmal an, widersinnig habe Rousselin behauptet, daß es keinen Theil eines Dinges gebe. Aber Rousselin hat doch ganz recht, daß wo ein Ding aus Theilen besteht, dies nicht nur ein Ding sei, sondern ein Ganzes zusammengesetzt aus mehreren Dingen. Sind die drei Personen drei Theile in Gott, so ist Gott nicht ein Wesen, sondern eine Zusammensetzung aus drei Wesen. So steht die Antinomie des Einfachen und Stetigen hier gleich hinter dem ganzen dialektischen Streit.

3. Wilhelm und Abälard.

§. 145.

Den Stand des Streites zwischen Wilhelm und Abälard spricht der letzte so aus: erat (Guilielmus) in ea sententia de communitate universalium, ut eandem essentialiter rem totam simul singulis suis inesse astrueret individuis, quorum quidem nulla esset in essentia diversitas, sed sola multitu-

dine accidentium varietas. Abälard spottet dann dagegen: **Si tota essentia humana inest in unoquoque homine, sequitur: Petrum esse essentialiter Ioannem et vice versa. Imo sequitur: Petrum non esse hominem, quia tota essentia humana in Ioanne est; sequitur etiam, Ioannem non esse hominem, quia tota essentia humana est in Petro.**

Dagegen wußte sich Wilhelm nicht zurecht zu finden, wir aber sehen den Streit nur durch die Zweideutigkeit von essentia herbeigeführt. Dem Wilhelm müßte essentia nur das logische Wesen, den Inbegriff der wesentlichen Merkmale eines Begriffes bedeuten, dann behält er recht; aber Abälard nimmt ihm die essentia als substantia als Substanz und läßt ihn beides verwechseln, dann ist der Widerstreit da.

Abälards freierer Nominalismus und seine ganze dialektische Schärfe mußte wohl vielfach gegen die Strenge der Kirchenlehre verstoßen. So entscheidet er über die Dreieinigkeit: Macht, Weisheit und Güte in Gott sind die drei Personen. **Tres itaque proprietates non tres res dicimus, id est non tres essentias, sed tres in una essentia relationum diversitates, per quas, ut dictum est, tres personae consistunt**, ein Satz, mit dem er als Nominalist unvermeidlich dem Sabellianismus verfällt. In der Ethik lehrte er, wie Lactantius, daß die natürlichen sinnlichen Neigungen unschuldig sind und nur die Einwilligung in ihre Anforderung Sünde. Z. B. ein Weib begehren, ist schuldlos, aber dieser Begierde nachgeben, Sünde. Oder wenn er behauptet, wer nicht gegen sein Gewissen handelt, wie z. B. der Ungläubige es nicht thut, der sei vor Gott nicht verdammlich. Mit jedem solchen Verstoß gegen den strengen Spruch der Kirchenlehre und überhaupt mit seiner ganzen philosophi-

schen Weise machte er es dem heiligen Bernhard unrecht und wurde von diesem verketzert und verfolgt. Aber obgleich seine Streitigkeiten kirchlich unglücklichen Ausgang hatten, so war doch die dialektische Lust in den freier werdenden Schulen zu lebhaft geweckt, um ihm nicht zahlreiche Nachfolger zu erhalten. Die Kunst und Lust des öffentlichen Disputirens erhielt ihre Ausbildung und die Kunst der Dialektik wurde sowohl zur regelmäßigen Aufstellung als zur kecken und muthwilligen Vertheidigung ketzerischer Lehren gebraucht.

4. Bernhard von Clairvaux und die Mystiker von St. Victor.

§. 146.

1) Von dieser Zeit an scheiden sich bestimmter die scholastische und mystische wissenschaftliche Ausbildung gleichsam nach dem Gegensatz zwischen Abälard und Bernhard von Clairvaux. Bernhard hatte mit der ganzen Hingabe seiner Kraft an die mystische Asketik des Mönchslebens und mit feuriger Beredtsamkeit die Grundlage der Mystik gelegt, welche mehrere ausgezeichnete Mönche am Kloster St. Victor in Paris weiter ausbildeten. Bernhard lebte ganz im Mysticismus des Mönchslebens, selbst als ein wunderthuender Mann, aber seine Lehre behält doch eine gewisse Klarheit und hat nur einen mittelbaren neoplatonischen Anklang, den er wohl nur von Augustinus entlehnt, oder auch von Scotus Erigena und dem Areopagiten.

So steht freilich in der Mitte seines Glaubens der mystische Grundgedanke von dem Schauen Gottes und dem Sein in Gott. Er sagt: „Dich selbst gleichsam zu zerstören als existirtest du nicht, dich selbst gar nicht zu

fühlen, aus dir selbst herauszugehen und fast in nichts verwandelt zu werden, das ist das wahre himmlische Leben". Aber dies gilt ihm doch nur bildlich. Erst in jenem Leben gelangen wir zum Schauen Gottes. Gott und der Sohn Gottes sind eins, Gott und Mensch können nur einig werden und zu dieser Vereinigung mit Gott gelangt der Mensch durch die Liebe. Eben durch diese seine mystische Auffassung wird er zu einer tieferen Lehre vom Glauben geführt. Hildebert hatte schon nach der Weise der neueren bloß logischen Bestimmung des Begriffes nur gesagt: Glaube ist eine willkührliche Gewißheit (certitudo) des Abwesenden, welche über der Meinung, unter der Wissenschaft steht, und Abälard nannte den Glauben ein Fürwahrhalten eines uns nicht in völliger Deutlichkeit erscheinenden. Bernhard erklärt nun anfangs sehr ähnlich, indem er den Glauben unter das Schauen (contemplatio) setzt und ihn dann von **intellectus** und **opinio** unterscheidet, **fides est voluntaria quaedam et certa praelibatio necdum propagatae veritatis. Intellectus est rei cuiusdam invisibilis certa et manifesta notitia. Opinio est quasi pro vero habere aliquid, quod falsum esse nescias.** So daß erstens das Unsichere der Wahrscheinlichkeit vom Glauben ausgeschlossen wird, dann macht er aber den Glauben fester zur Sache des Willens und nicht der Erkenntniß; der Glaube ist eine Erfahrung des Göttlichen durch Heiligkeit des Lebens. So will er den Glauben, der nur durch die Liebe lebendig wird, aber er schützt ihn nur durch das Positive der Offenbarung, **intellectus rationi innititur, fides auctoritati, opinio sola verisimilitudine se tuetur.** Seine Moral wird dann ganz mystisch, indem er alles Gute aus Selbstverachtung oder Demuth, alles Böse aus Selbstvertrauen oder Stolz hervorgehen läßt.

2) Bernhards nächste Freunde erhielten nur praktisch seine mystische Lehre, andere aber verbanden sie speculativ mit den scholastischen Hülfsmitteln. Zu diesen gehören vorzüglich Hugo, Walther und Richard von St. Victor. Hugo starb 1141 als Abt des Klosters zu St. Victor. Er gab der Lehre eine mehr ethisch-wissenschaftliche Ausbildung, blieb in der Bestimmung des Glaubens bei Bernhard, räumte aber der Philosophie weit größere Rechte ein, doch nur so, daß er Vernunft und Offenbarung, die Sachen der Natur und die der Gnade, streng schied. In der Anhänglichkeit an die Kirchenlehre war er weit weniger sclavisch als Bernhard.

3) Richard von St. Victor, der 1173 starb, war Hugo's Schüler und hat das System des Mysticismus über denselben Grundlagen wie Hugo vollständiger ausgebildet, wie es die folgenden Jahrhunderte hindurch stehen bleibt. Er bildet nemlich die Lehre von der contemplatio in der hier eigenthümlichen Weise völlig aus. Er unterscheidet im menschlichen Geiste Vernunft und Neigung (affectio). Vermöge der Vernunft ist Weisheit, vermöge der Neigung Tugend der Zweck des Menschen. Nun setzt er die Weisheit über die Tugend, aber nur durch die Tugend geht der Weg zur Weisheit. Die höchste Weisheit besteht in den höchsten Graden der Contemplation, die höchste Tugend in dem Heraustreten des Geistes aus sich selbst, so daß das ganze menschliche Gemüth in Sehnsucht, Liebe und Hingebung an Gott gleichsam über sich selbst hinausgeht und in Gott übergeht. In seiner mystischen Lehre von der Tugend ist die Lehre von der Selbstverachtung und Demuth genauer ausgeführt. Die Tugend entsteht, wenn die Ueberlegung die Neigungen ordnet. So beginnt sie

mit der Furcht vor Strafe, die mit Demüthigung seiner selbst verbunden ist. Daraus entsteht der Schmerz der Reue und Zerknirschung, der weiter zur Hoffnung auf Vergebung der Sünden führt, aus welcher die Liebe gegen Gott und Tugend hervorgeht, wenn durch die Verachtung des Weltlichen Enthaltsamkeit und Geduld mit ihr verbunden werden. Aus der Liebe geht die wahre Freude an den wahren innern Gütern, aus dieser der rechte Haß gegen die Laster hervor, welcher endlich zur wahren Schaam in der Selbsterkenntniß der eignen Sündhaftigkeit führt.

Noch schärfer hat er den speculativen Mysticismus ausgebildet, indem er in der Schrift **de trinitate** vom schlichten Glauben erst zum Scholasticismus mit Anerkennung der Rechte der Philosophie führt, dann aber besonders **de XII patriarchis** und in der **arca mystica** wieder zum Mysticismus zurückführt. Auch hier geht er von einer psychologischen Grundlehre aus. Aehnlich wie schon Bernhard und Hugo setzt er im menschlichen Geist über einander Sinn, Einbildungskraft, **ratio**, **intellectus** und **intelligentia**. Der Einbildungskraft gehört **cogitatio**, welche nur langsam und unsicher die Gedanken bewegt, der **ratio** gehört **meditatio**, welche mit großer Anstrengung und Beharrlichkeit oft durch große Mühe hindurch ihrem Ziele entgegenstrebt, dem **intellectus** gehört **contemplatio**, das Schauen, welches sich mit freiem Fluge dahin bewegt, wohin der Trieb des Geistes führt und sich leicht zu dem Höchsten emporschwingt. Dann unterscheidet er aber viele Abstufungen der **contemplatio**, die niederen beziehen sich auf das Sinnliche, die mittleren auf unsichtbare der Vernunft (**ratio**) begreifliche Dinge (**intelligibilia**), die oberen auf unsichtbare und der Vernunft unbegreifliche Dinge

(intellectibilia) die Geheimnisse der Offenbarung. So führt denn die Lehre eigentlich auf die höchsten Grade des Schauens im Zustande der Entrückung (alienatio), dem Zustande des Frohlockens und Entzückens der menschlichen Seele, wenn diese erleuchtet durch den Strahl des göttlichen Lichtes Dinge wahrnimmt, denen alle menschliche Vernunft widerstreitet, wie die Lehren von der Dreieinigkeit, der doppelten Natur Christi, der Transsubstantiation.

4) Walther von St. Victor war etwas später um 1180 dort Abt. Er greift alle strengeren Scholastiker überhaupt um der Dialektik willen an, die er verwirft. So sagt er: **si quis aliud dixerit praeterquam evangelizamus vobis, licet nos, licet angelus, licet Petrus, anathema sit.** Er spricht recht gut aus, daß die Logik ja nur die Richtigkeit der Folgerungen bestimme, aber nie eine Wahrheit selbst. Aber er braucht dies nur, um alle Philosophie gegen den blinden Ueberlieferungsglauben zu verwerfen.

5. Erste schulmäßige Ausbreitung der Scholastik.

§. 147.

Diesen mystischen Lehren folgten aber nur wenige Lehrer. Die meisten Lehrer dieser Zeit gehen den Weg der scholastischen Fortbildung weiter. Hildebert in seinem **tractatus theologicus** hatte die metaphysische Theologie schon in Grund gelegt, welche durch Verbindung des Aristoteles mit der Kirchenlehre die tausend Mal wiederholte Ausbildung bekommen sollte. Dann kam Abälard mit seiner **theologia christiana** hinzu, entwickelte die Lehre weiter und weckte vorzüglich als Lehrer die Geister durch Scharfsinn, lebendige Auffassung und freisin-

nige Beurtheilung. Er hat wol vorzüglich das Leben und den Eifer des dialektischen Geistes in die scholastischen Schulen gebracht; aber seine Geistesfreiheit stand feindlich gegen den Zwang und die Geistesgebundenheit des Mönchslebens. Daher konnte diese besondere Gedankenbewegung sich hier nicht erhalten. Eine bloße Zusammenhäufung des Materials positiver Kirchenlehren entsprach dem Geist der Zeit besser. So erscheinen hier für den Zweck dieser christlichen Theologie die systematischen Zusammenstellungen der Kirchenlehren, welche man **libros sententiarum** nannte. Manche suchten diese Darstellung mit einer philosophischen Begründung zu verbinden, die sich weitläufig in dialektische Spitzfindigkeiten verlor, aber hauptsächlich stellte man nur die Dogmen auf und belegte sie mit Stellen aus der Bibel, dem Augustinus und anderen Kirchenvätern. Der berühmteste unter diesen Lehrern wurde Peter aus Novara in der Lombardey, **Petrus Lombardus** genannt, der mit dem größten Beifall in Paris lehrte und 1164 als Bischof von Paris starb. Seine **libri IV sententiarum**, für die er den Namen **magister sententiarum** erhielt, blieben das ausgezeichnetste Lehrbuch dieser Art, an welches sich lange Zeit die Lehrer lehrend und commentirend anschlossen. Wer sich im Ernste einer hyperphysischen Auffassung der Kirchenlehre anvertraute, dem mußten alle ins besonderste gehenden Fragen aus den Lehren von der Dreieinigkeit, der Schöpfung, den Engeln, der Menschwerdung Gottes in Jesu, den Sacramenten, der Auferstehung, dem letzten Gericht und dem ewigen Leben eine feste wissenschaftliche Bedeutung erhalten. Alles Ernstes wird also gefragt und untersucht: wäre ein Vorhersehen Gottes möglich, wenn es keine Geschöpfe gäbe? Wo war Gott vor der Schöpfung? Kann Gott mehreres wissen, als er weiß? Kann er etwas bes-

seres machen, als er macht? Kann Gott allezeit alles, was er gekonnt hat? Wo sind die Engel? Können gute Engel sündigen, böse gut werden? In welchen Gestalten erscheinen Gott und die Engel? In welchem Alter ist der Mensch geschaffen, in welchem wird er auferstehen? Wie würden sich die Menschen fortgepflanzt haben, wenn sie nicht gesündigt hätten? Warum ist der Sohn, nicht der Vater und nicht der Geist Mensch geworden? Hätte auch der Vater und der Geist Mensch werden können? Hätte Gott auch als Weib Mensch werden können? und in dieser Weise weiter.

Peter stellt nun die Masse solcher Fragen meist nur auf, belegt sie mit Bibelstellen und Stellen aus den Kirchenvätern, aber meist ohne selbst eine entscheidende Antwort zu geben. Der Streit auf den Schulen ging hingegen begierig auf alle Abenteuer dieser Hyperphysik ein, und verwirrte die Dialektik in Albernheiten und Spitzfindigkeiten, die aber sehr natürlich in jener Zeit den Schein ernster Lehre annehmen mußten. Doch schreckte auch wieder der Ernst des religiösen Gefühls von dem albernen Vorwitz dieser Untersuchungen zurück, so wie Walther von St. Victor dagegen eiferte und der Pabst manchen Vorwitz dieser Art verdammte. Hatte man es der Dialektik einmal eingeräumt, sich auf diese Abenteuer einzulassen, so mußte sie wol auch gelegentlich die Fesseln der Kirchenlehre von sich werfen und sich in ganz ketzerische Lehren verlieren. So zeigt es die Geschichte des Simon von Tournay, der da meinte, mit seiner Philosophie der Kirchenlehre überlegen zu sein, und des Amalrich von Bena, der den Pantheismus des Scotus Erigena mit dieser Dialektik verband, dafür aber noch nach seinem Tode in den Bann gethan wurde, während man seine Schüler auf den Scheiterhaufen führte.

Jo=

Johann von Salisbury, genannt der Kleine, ein Schüler des Abälard, der 1180 als Bischof von Chartres starb, schildert uns aus jener Zeit mit Witz und Spott und mit klar gebildetem Geiste am besten den Unfug, der seiner Zeit mit der Dialektik getrieben wurde, die doch bei der Jugend so großen Beifall fand, daß ganze Schaaren zehn bis zwanzig Jahre lang in diesen Schulen weilten. Johannes giebt uns auch eine Uebersicht des Streites um Nominalismus und Realismus, wie er zu seiner Zeit stand. Es kommt aber dabei zu keiner Klarheit der Unterscheidungen. Er giebt drei Arten Nominalisten an, nemlich erstens die fast vergessene Lehre des Roscellinus, daß die Allgemeinheit in **vocibus**, zweitens die des Abälard, daß sie in **sermonibus** und eine dritte, daß sie in **generibus et speciebus** gefunden werde. Roscellinus scheint also nur in der Bedeutung der Worte, Abälard in der Bedeutung der Prädicate im Urtheil die Allgemeinheit gefunden zu haben und Johannes führt hier den Streit bestimmt auf das **rem de re praedicari** zurück. Er sagt von denen, die Abälard folgen, **rem de re praedicari monstrum ducunt, licet Aristoteles monstruositatis huius auctor sit.** Man sieht leicht, daß dies auf die Schwierigkeit zurückkommt, die durch des Aristoteles Unterscheidung von *γένος* und *εἶδος* herbeigeführt wurde, indem er *εἶδος* (den Artbegriff) als Subjectvorstellung und nicht als Prädicat nimmt und damit eine bloß grammatische Unterscheidung macht, die sich logisch nicht feststellen läßt. Die dritte Meinung ist freilich logisch die unverfänglichste, aber man sieht nicht, wie sie zwischen Nominalismus und Realismus unterscheide.

Von Realisten unterscheidet er fünf Arten. Für die erste Meinung nennt er Walther von Montagne,

der 1174 als Bischof von Landun starb. Von diesem sagt er: **concludit rem universalem aut unam numero esse aut omnino non esse**, und dann: **colligit universalia singularibus quoad essentiam unienda.** Dies ist so unbestimmt, daß man es eben so gut Nominalismus nennen kann. Die zweite Meinung giebt er einem **Bernardus Carnotensis.** Diese ist neoplatonisch, nach Boëthius und Augustinus aufgefaßt. Die Ideen sind die Vorbilder alles dessen, was in der Natur erfolgt, sie allein haben wahres Sein, weil sie allein unveränderlich bestehen, sie sind die **formae exemplares**, welche ewig bestehen und wenn die ganze Körperwelt unterginge, doch nicht mit untergehen könnten. Die allgemeinen Vorstellungen in Geschlecht und Art sind nichts als diese Ideen. Die dritte Meinung, welche er dem Gilbert, Bischof von Poitiers, giebt, folgt mehr des Aristoteles Vorstellung von der Gestalt als Wesen, von der *οὐσία ὡς εἶδος*. Die Allgemeinheit besteht nur in den **formis nativis**, welche das ursprüngliche Beispiel (**originalis exemplum**) sind, nicht im Geiste Gottes, sondern den erschaffenen Dingen anhängend, einzeln im einzelnen, in allen allgemein. Die vierte Meinung, die er dem Goslenus, Bischof von Soissons, giebt, lautet: **universalitatem rebus in unum collectis attribuit, et singulis eandem demit.** Endlich fünftens führt er spottend die Meinung eines anderen an, der die Allgemeinheit in die **maneries** der Dinge setzt, nach einem unverständlichen Ausdruck. Wir kommen hier mit der ganzen Lehre nicht aus der Stelle und dies konnte auch nicht anders sein, da, wie wir schon voraus gezeigt haben, der Unterschied des Nominalismus und Realismus nach aristotelischer Dialektik nie klar gefaßt werden konnte. Neoplatonisch steht die Realität des Allgemeinen unmittelbar

in der phantasirten Welt der Begriffe, der Ideen, der unkörperlichen Substanzen. Daran hält sich noch Anselmus, allein sobald man mit aristotelischen Hülfsmitteln den Streit selbst schlichten wollte, mußte jeder Lehrer eigentlich in seiner Logik Nominalist bleiben; so zeigt es auch die ganze folgende Geschichte. Aber unklar dagegen steht dann die Metaphysik; der Geist des Realismus zeigt sich eigentlich nur in dieser dogmatischen Ausführung von Ontologie, Psychologie, Kosmologie und Theologie aus leeren speculativ metaphysischen Begriffen, worin die Lehrer sich zutrauen, alle Wahrheit festhalten und entwickeln zu können, meist ohne die Warnung des Augustinus zu beachten, daß wir mit unseren Kategorien das Wesen der Gottheit nicht zu fassen vermögen.

Hier nun konnte überhaupt Abälard's freiere Anregung des Selbstdenkens dem Machtwort der Kirchenlehre gegenüber noch zu keiner Selbstständigkeit gelangen. Der philosophische Gedanke mußte sich noch unbedingter der Kirchensatzung unterwerfen, in diesem Dienste unbefangen seine dialektischen Kräfte üben, bis sich ihm ein Gebiet eröffnete, auf welchem er ohne mit der Kirchenlehre in Streit zu kommen, sich selbstständig zu entwickeln vermochte. Mit diesem Johannes dem Kleinen bricht also die selbstthätige Anregung des philosophischen Geistes, welche vor allen dem Abälard gehört, ab; der Geist erstarrt ganz in den Formen des Mönchslebens und kann mit allem ungeheueren aufgewendeten Fleiße sich nur im Sklavendienste des hierarchischen Despotismus bewegen.

Drittes Kapitel.

Sieg und Blüthe des scholastischen Realismus.

1. Die Araber.

§. 148.

Im Verlaufe des dreizehnten Jahrhunderts ändern sich unsere Angelegenheiten darin, daß auch die metaphysischen und physischen Schriften des Aristoteles nach und nach immer bekannter, immer mehr gelesen wurden und sich dadurch die Herrschaft des Aristoteles immer fester gründete. Es mochten wol von den meisten aristotelischen Werken schon lange Abschriften in einzelnen einheimischen Klöstern liegen, auch zuweilen im Original und in Uebersetzungen aus Constantinopel gebracht werden, aber griechisch verstanden sehr wenige; außer der Dialektik wurde fast nichts von Aristoteles beachtet, ja die römische Curie, welche diese Dialektik so sehr beschützte, verfolgte doch alles andere. Erst als es leichter wurde, die Handschriften von den Arabern aus Spanien zu beziehen und die Dominicaner den ganzen Aristoteles in Schutz zu nehmen anfingen, verbreitete sich die Kenntniß desselben allgemeiner zugleich mit der seiner arabischen Commentatoren, und das Studium des Aristoteles blieb fürs erste größtentheils von den aus dem arabischen gewonnenen lateinischen Uebersetzungen abhängig. So kommt unsere abendländische Geschichte der Philosophie hier mit der arabischen in Verbindung.

Die Philosophie hatte bei den Arabern ein ganz ähnliches Schicksal wie im Abendlande. Seit dem achten Jahrhundert, seit der Regierung des Almansur, fan-

den die Wissenschaften Schutz und Beförderung bei den Abbasidischen Khalifen zu Bagdad und später bei den Ommiahdischen Beherrschern von Spanien. Dadurch wurde bei den Arabern die Liebe zu den Wissenschaften zu eigner selbstthätiger Kraft erhoben. Sie lernten nicht nur von den Griechen, sondern sie bildeten die Wissenschaften weiter in Geschichte und Erdkunde, zeigten sich erfinderisch in Naturlehre, Mathematik und Sternkunde. So griffen sie denn auch mit großem Eifer nach der Philosophie, aber hier wurde ihr Geist eben so durch den Koran gefesselt, wie der der unsern durch die Kirchenlehre. Doch liegt ihrer einfacheren positiven Lehre kein Philosophem zu Grunde, auch gab sie wenig Veranlassung, sie in einem Philosophem auszubilden. Daher sind ihre ausgezeichneten Philosophen nicht Geistliche, sondern fast alle Aerzte. Belehrung suchten sie bei den Griechen und erhielten im achten Jahrhundert neben neueren christlichen Schriften, z. B. denen des Johannes Damascenus, die Schriften des Aristoteles nebst dessen Commentatoren, besonders den neoplatonischen bis auf Johannes Philoponus vermittelst syrischer Uebersetzungen ins Arabische übertragen. Daher bildete sich hier dieselbe Verehrung des Aristoteles wie im Abendlande, dieselbe Vermengung seiner Lehre mit neoplatonischen Ansichten und eine ähnliche Beschränkung der eigenen Thätigkeit auf Commentare zum Aristoteles, bei denen die Wanderung der Gedanken von Sprache zu Sprache unvermeidlich viele Mißverständnisse veranlassen mußte. Indessen theilten sich auch hier die Lehrer in mehrere Secten, vorzüglich werden unterschieden die Medabberin, die Dialektiker (gleichsam die Scholastiker), welche von den positiven Lehren des Koran ausgingen, sich aber dann genauer an den Aristoteles anschlossen, und die Philosophen

schlechthin (gleichsam die Mystiker), welche mehr mystisch den platonisch-alexandrinischen Ansichten folgten und denen die asketischen Mystiker die Sofi oder Sufi in Persien und Indien näher standen.

Dies große gelehrte Werk ist noch nicht ganz durchforscht, für unsern Zweck hat es aber nur Beziehungen in Rücksicht der Frage nach alter asiatischer Philosophie überhaupt und dann näher, wiefern die arabischen Commentatoren des Aristoteles auf unsere Scholastiker eingewirkt haben. Auf die erste Frage bekommen wir wieder die Antwort, daß jede klarere wissenschaftliche Ausbildung wol von griechischem Ursprunge ist. Diese arabische Literatur hat sich bald weit nach Persien und nach Indien verbreitet, aber wir sehen hier so wenig wie früher, daß die Araber im Osten Belehrungen gefunden hätten. Neoplatonische Geheimnißkrämer wollten von ägyptischen, chaldäischen, persischen, brachmanischen Lehren wissen und doch wußte Niemand davon etwas Bedeutendes zu erzählen. Hier wird so etwas nicht einmal angedeutet. Die Araber brachten uns die Decimalziffern, sie erweiterten die Algebra, legten den Grund der trigonometrischen Tafeln, verbesserten die beobachtende Sternkunde, aber alles dieses auf griechischen Unterlagen, sowie vorzüglich Ptolemäus sie belehrte, dessen Hauptwerk wir ja noch den arabisch verkehrten Namen Almagest zu geben pflegen. Hätten diese Araber in Indien irgend etwas wissenschaftlich Bedeutendes gefunden, so müßten sich davon Spuren in ihren Schriften zeigen. Die Geistesverwandtschaft der mystischen Lehren hier und dort wird wieder die indischen als die abgeleiteten erscheinen lassen.

Auf unsere Scholastiker wirkten diese Araber nur als Ueberlieferer und Commentatoren des Aristoteles. Das Schönere in ihren Lehren, der Geist der Dichtung und

der Lebensweisheit, der hier Arabisches, Persisches, Türkisches, Indisches mit einander verbunden hat (so wie uns Rückert dessen Anklänge wieder gegeben hat), bleibt unserm Zweck hier fremd. Denn die praktische Philosophie der Araber trifft unsere an die Kirchenlehre gebundenen Mönche gar nicht.

Die im Abendlande am meisten beachteten arabischen Philosophen sind Avicenna (Abu Ali al Hosain Ebn Sina al Schaiich al Raiis) geboren um 980 zu Bochara, studirte in Bagdad und lebte als Arzt in seinem Vaterlande; Algazel (Abu Hamed Mohammed Ebn Mohammed Ebn Achmet al Ghasali) aus Tus, geboren 1072; dann Thophail (Abubekr Ebn Thophail) aus Cordova, starb 1190 zu Sevilla und seine beiden Schüler Averroës (Abul Walid Mohammed Ebn Achmed Ebn Mohammed Ebn Roshd) geboren zu Cordova, starb 1217 oder 1225 zu Marokko und der Jude Moses Maimonides ebenfalls aus Cordova 1139 geboren.

1) Avicenna schrieb vorzüglich eine Metaphysik, in welcher er ganz den aristotelischen Abstractionen nachgeht und, wie es scheint, auch den aristotelischen Weltbau aufstellt, indem er den Himmel für Gott nimmt.

Aehnlich bleiben fast alle bei Aristoteles und der neoplatonischen Emanationslehre, nur Algazel macht in reiferen Jahren davon eine Ausnahme. Dieser schrieb nemlich als streng rechtgläubiger Mahomedaner eine **destructio philosophorum**, in welcher er für den unbedingten Glauben an den Koran die Unhaltbarkeit aller angeblich philosophischen Erkenntniß nachwies. Wir kennen diese Schrift nur aus des Averroës **destructio destructionis**, in der er sie widerlegt. Die Art der Behandlung zeige nur das eine Beispiel, wie er für den Wunderglauben spricht. Er sagt: die Philosophen lassen Wun-

der oder Begebenheiten, die mit dem Gewöhnlichen streiten, in drei Fällen zu. Sie können durch die Stärke der Einbildungskraft verrichtet werden, wie bei der Wahrsagung, durch die Stärke der Erkenntnißkraft bei der höheren Speculation, wie Propheten und Erleuchtete sie verrichten oder durch die hervorbringende Kraft der Seele, welcher die willkührlichen Bewegungen des Leibes und andere Einwirkungen der Seele auf den Leib gehören. Diese können erhöht werden, so daß auf die Vorstellungen der Seele und ihren Wunsch Wind, Regen, Erdbeben u. s. w. entstehen. Dies ist ihm aber nicht genug, sondern vor Gott ist kein Ding unmöglich. Wir erkennen nie, daß mit Nothwendigkeit eine Wirkung einer Ursach folge. Die Erfahrung zeigt wol, was mit einander, aber nicht, was aus einander erfolgt. Wenn Jemand gefragt wird, wie steht es zu Hause, so muß er antworten, das weiß ich nicht; nur dieses weiß ich, daß ich ein Kind zurückließ, dies kann aber jetzt ein Pferd geworden sein u. s. w. Sagt Jemand dagegen: Gott hat uns die gewisse Erkenntniß gegeben, daß er diese unmöglichen Dinge nicht bewirken werde, so muß erwiedert werden, das ist nicht nothwendig so, sondern nur möglich, es kann sein und auch nicht sein. Die Bejahung eines von zwei Dingen, wovon das Eine nicht das Andere ist, schließt nicht die Bejahung des Andern, die Verneinung des Einen nicht die Verneinung des Andern ein.

Algazel giebt eine Uebersicht der Naturwissenschaften als Hauptwissenschaften und Nebenwissenschaften. Der Hauptwissenschaften sind acht, ganz nach den aristotelischen Schriften, nemlich erstens von den Accidenzen des Körpers als Körpers (nach Aristoteles Physik), zweitens von den Elementen, den himmlischen Kreisen und den vier Elementen innerhalb des Mondkreises nebst dem, was aus

diesen entsteht (nach den Büchern vom Himmel und von der Welt), drittens von der Entstehung und Zerstörung, viertens von den Lufterscheinungen, fünftens von den Mineralkörpern, sechstens von den Pflanzen, siebentens von den Thieren, achtens von den Seelen der Thiere und den Erkenntnißkräften (offenbar nach der Reihenfolge der aristotelischen Schriften bis zu den Büchern von der Seele). Dann folgen aber noch sieben Nebenwissenschaften, nemlich Medicin, Astrologie, Physiognomik, Traumdeutung, die Kunst der Talismane, Magie und Alchemie, so wie die Sache bei Albert dem Großen und seinen Nachfolgern, am meisten aber erst im funfzehnten und sechszehnten Jahrhundert im Abendlande zur Sprache kommt.

2) Thophail, der als Lehrer der Philosophie und der Heilkunst in Sevilla lebte, schrieb vorzüglich einen Roman Hai Ebn Yokdan oder der Naturmensch, in welchem er ein von einem Reh gesäugtes Kind ganz einsam aufwachsen und durch innere Entwickelung der Gedanken endlich zur Anschauung Gottes gelangen läßt. Er folgt ganz der alexandrinisch-neoplatonischen Lehre, durch welche ihm der Zustand der Entzückung das Höchste wird. Seinen Zögling führt er so durch Fasten, Beten, Zurückziehen aller Gedanken auf das Eine und durch drehende Bewegung in jenen Zustand von Scheintod, in welchem ihm die Anschauung Gottes wurde, in der es weder Eins noch Viel giebt, welche über alle begreifliche Vorstellungen hinaus liegt.

3) Averroës endlich stammte von Voreltern, welche Oberrichter und Oberpriester in Cordova gewesen waren. Er zeichnete sich in den Studien der Mathematik, Philosophie und Arzneikunst aus und lebte als Oberrichter und Oberpriester von Mauritanien unter marokkanischen Kalifen. Er schrieb ausführliche Commentare zu

Aristoteles Schriften, und besorgte eine neue arabische Uebersetzung derselben kurz vor der Zeit, wo man im Abendlande mehr darnach zu fragen anfing. So wurde er der bei weitem am meisten beachtete unter diesen Arabern, schlechthin der Commentator genannt, dessen ins Lateinische übertragene Commentare am meisten gelesen wurden.

Averroës, der in unbedingter Verehrung des Aristoteles meinte, daß in seiner Logik, Physik und Theologie noch nie ein Fehler gefunden sei, bleibt der Weltansicht nach ganz bei Aristoteles Physik, nur daß er nach seiner Auffassung des Unterschiedes von Materie und Form die Entelechien gleich als Geister auffaßt und so seine eigene Unterordnung in der Welt erhält. Er sagt: aus Nichts wird Nichts; Gott bringt nur die Formen zur Wirklichkeit, welche der Möglichkeit nach schon in der Hyle lagen. Gott, der erste Beweger, ordnet den Beweger des Sternkreises, dieser den Sternkreis und den Beweger des Saturn, und so abwärts bis zum Mondbeweger. Von diesem hängt nun alles Leben in der sublunarischen Welt ab, so macht er ihn zugleich zum thätigen Verstand (**intellectus agens**), welcher das wirkende Princip sein soll, wodurch das mögliche Denken des Menschen wirklich wird. Hier hat er nemlich die bei Aristoteles in der Lehre von der Seele vorkommende Unterscheidung des thätigen und leidenden Verstandes auf eine eigenthümliche Weise ausgebildet, indem er nach dem Vorgange des Avicenna des Aristoteles Lehre vom thätigen und leidenden Verstande mit der von der *οὐσία ὡς μόρφη* verbindet. Er sagt, daß beim Denken wie bei der Materie eine zwar immaterielle Substanz als Substanz der möglichen Formen des Denkens, nemlich der materiale Verstand jedes Menschen, zu Grunde liegen müsse. Die-

ser nimmt den thätigen Verstand in sich auf und dadurch werden die Formen im Denken wirklich. Der wirklichmachende thätige Verstand ist aber für alle Menschen nur einer. In der Vereinigung unsers leidenden Verstandes mit diesem thätigen besteht die Glückseligkeit.

Diese und die damit verbundenen psychologischen Vorstellungen waren bei den Scholastikern lange von bedeutendem Einfluß und gleich ein Gegenstand des Streites.

§. 149.

Die Scholastiker hatten bisher von der Philosophie nur die Beihülfe der Erklärungen, Eintheilungen, Unterscheidungen und der Schlußformen empfangen, diese arabischen Lehrer hingegen fassen gleich die Metaphysik und die physischen Werke des Aristoteles auf. Während Kosmas Indikopleustes im Anfange des sechsten Jahrhunderts im Abendlande die orthodoxe Geographie auf die flache Erdscheibe gezeichnet hatte, sehen diese doch wieder die Weltkugel mit den acht Sphären und der kugelförmigen Erde in der Mitte. Allein indem sie die Gedanken nur gerade aus den Werken des Aristoteles nehmen ohne Uebersicht einer Weltansicht und ohne Verbindung mit der praktischen Philosophie, so entsteht hier das dürre physische Weltgebäude, in welchem Gott nur der erste Beweger ist. Alles Geistige ist dem Körperlichen verbunden, anstatt der Idee der Selbstständigkeit des Geistes wird nur zum Räthsel der Realität des Allgemeinen noch das Aristotelische von ὕλη und εἶδος oder μόρφη hinzugebracht. In den Mittelpunkt der scholastischen Metaphysik tritt dieses Räthsel von Materie und Form, von der Materie, als dem bloßen Princip der Möglichkeit, der Form, als dem Princip der Wirklichkeit. Demgemäß wird der Erklärungsgrund aller Gestaltung und alles Le-

bens in der Substantialität der Formen und in den **rationibus seminalibus** (den λόγοις σπερματικοῖς der Stoiker) gefunden und dies denn auch nach der Vorstellung vom thätigen Verstand, als dem Vermögen der Formen überhaupt für Seele und Geist festgehalten, so daß die ganze physische Betrachtung sich nur in leeren metaphysischen Begriffsbestimmungen bewegt. Selbst der den Lehrern bekannte Gehalt der Naturbeobachtung erscheint, ähnlich wie bei Aristoteles nicht in der Lehre. Um hier der Lehre mehr Gehalt zu verschaffen, mußten erst die Methoden der Erfahrungswissenschaften erfunden werden. Indessen bekommt hier doch die Philosophie, in soweit sie nicht theologischen Zwecken huldigt, ihre Richtung auf die Naturphilosophie, und indem von den Arabern doch auch mathematische, astronomische und naturwissenschaftliche Kenntnisse mit in das Abendland gelangen, bereitet sich langsam eine gesundere Auffassung der Naturwissenschaften und in diesen die neue Schule des Selbstdenkens vor. Aber anfangs ist diese Naturwissenschaft mit allem Aberglauben der Alchemie, Zauberkunst und Dämonenlehre behaftet, so läßt dieselbe Richtung des Geistes den Mysticismus großentheils seine praktische Bedeutung verlieren und stürzt ihn in die naturphilosophischen Abenteuer. Sobald hier die physischen Fragen mit der scholastischen Dialektik verbunden werden, erscheint schon das große Räthsel, welches noch der neuesten Zeit zu thun giebt, wie die Gestalten als Wesen zu fassen seien und in der Wesenheit der Gestalten auch der Geist bestehe. Denn die Processe der Gestaltung vom Krystall aufwärts zu Pflanzen- und Thiergestalten geben doch die Verbindung unserer materialistischen Ansichten mit Leben und Geist, da uns nur am organisch-gebildeten der Geist erscheint. So wird nach und nach immer bestimmter die

Hauptfrage der Physik diese nach den formis substantialibus und rationibus seminalibus, dann nach plastischen Naturen, indem darin der gemeinschaftliche Erklärungsgrund der Körpergestalt und des Geistes vorausgesetzt wird. So werden diese Formen als die höhere Art der Wesen bis zuhöchst unter der Weltseele vorausgesetzt, bis man sich endlich auf die Naturgesetze und unter diesen auch auf die Gesetze der Gestaltung als Gesetze der Bildungstriebe durchfindet.

2. Albert der Große, Thomas von Aquino, Duns Scotus.

§. 150.

Seitdem nun die Uebersetzungen des Aristoteles mit ihren arabischen Commentaren sich mehr verbreiteten, wurde die Theilnahme an diesen philosophisch-theologischen Untersuchungen immer lebhafter und Paris der noch immer mehr belebte Mittelpunkt der Lehrer. In den Gehalt der Untersuchungen wurden seit den ersten, welche sich der Araber bedienten, besonders die metaphysischen, physischen und psychologischen Grundbegriffe des Aristoteles mit in die Untersuchung gezogen und mit dessen Hülfe der ganze Apparat des Lombarden mit ungeheuern Massen syllogistisch geordneter Meinungen und ihrer Kritik durcharbeitet. Lange blieb diese Lehre sowohl von Seiten der Kirchenlehre, als von Seiten des Aristoteles ohne eigenes Selbstdenken nur von positiver Auffassung, und daher wurde der Friede zwischen der Theologie und dem Aristoteles leicht hergestellt und leicht erhalten. Die ersten scholastischen Lehrer, bei denen wir die Berufung auf die Araber finden, sind Alexander von Hales, so benannt nach einem Kloster in der Grafschaft Glocester,

in welchem er erzogen wurde, der **doctor irrefragabilis**, ein berühmter Lehrer der Theologie zu Paris, der 1245 starb, Wilhelm von Auvergne, seit 1228 Bischof zu Paris, und Vincent von Beauvais, welcher um 1264 starb. Die ausgezeichnetsten Lehrer dieser Zeit waren die beiden großen Dominicaner Albert von Bollstädt aus Lauingen in Schwaben, nachher **Albertus magnus** genannt, der eine Zeit lang in Cöln und Paris lehrte, kurze Zeit Bischof in Regensburg war, sich wieder nach Cöln zurückzog und dort 1280 starb, und dessen Schüler Thomas, Graf von Aquino, einer der berühmtesten Lehrer zu Paris, welcher 1274 starb, **doctor universalis** und **angelicus**; ferner die beiden Franziscaner Johann von Fidanza, genannt Bonaventura, der auch 1274 starb, **doctor seraphicus** und Johann Duns Scotus, **doctor subtilis**, aus Northumberland, der zuerst in Oxford lehrte, dann von den Obern 1304 nach Paris geschickt, aber bald wieder nach Cöln versetzt wurde, wo er 1308 plötzlich starb. Diese Männer haben Theologie und Philosophie mit einem fast unglaublichen Fleiße bearbeitet; die Schriften des **Albertus magnus** betragen im Druck 21 Folianten, die des heiligen Thomas 18, die des Johannes Duns Scotus 12 Folianten. Dabei hatten sie einen ungemeinen Zulauf von Schülern. Duns Scotus starb einige dreißig Jahre alt und zählte schon dreißigtausend Zuhörer.

Aus der unermeßlichen Weitschweifigkeit dieser Lehren habe ich für meinen Zweck nichts festzuhalten, als den allgemeinsten Verlauf des Streites um Nominalismus und Realismus. Thomas Aquinas hat hier die Lehre in der größten Umfassung von Theologie und Ethik entwickelt in Commentaren zu den Sentenzen des Lombarden, in Commentaren der aristotelischen Schriften und in seiner

eigenen Summa, und lange haben sich nachher die Lehrer an seine Schriften gehalten. Aber die ganze Lehre bleibt durchaus beim Alten der Kirchenlehre mit dem Aristoteles verbunden. Auch der Geist der Ethik bleibt durchaus derselbe, wie wir ihn schon bei Augustinus fanden, mit dem höchsten Zweck zum Anschauen Gottes zu gelangen, der Entwickelung der Erkenntniß- und Sittentugenden nach Aristoteles, dann der theologischen Tugenden Liebe, Glaube und Hoffnung, den Lehren von Sünde, Reue, Buße und der Herrlichkeit des Mönchslebens in hergebrachter Weise.

In Rücksicht des Streites um Realismus und Nominalismus zeigt der Scharfsinn jedes Mannes sein Eigenes in der Weise, die ontologischen und physischen Grundbegriffe des Aristoteles in Verbindung mit denen der Araber zu handhaben und mit dessen Hülfe die Kirchenlehre nach den Sentenzen des Lombarden zu commentiren. Dabei sind sie alle Realisten, aber nur mit einer ermüdenden Wiederholung der Worte des Einzelnen lassen sich die Reden derselben besser, als ihre Meinungen unterscheiden, indem das Vorurtheil, die Erkenntniß nur durch Denken bestimmen zu wollen, und die Verwechselung des Unterschiedes von Materie und Form mit dem von anschaulicher und gedachter Erkenntniß die Grundlage der ganzen Weltansicht immer unklar läßt. Allerdings wird manches in gleicher Weise ausgesprochen, was in späterer Zeit neueren Dogmatikern etwas gilt, aber es fehlt hier an selbstdenkend gefaßten leitenden Maximen, durch welche allein der Denker sich die Lehren zu eigen machen kann.

Wir müssen aber hier die Bemerkung wiederholen, welche wir schon bei Johann von Salisbury machten. Keiner von diesen Lehrern giebt eigentlich eine logi-

sche Theorie des Realismus, sondern hier bedient sich jeder unbestimmter Wendungen, in denen er eigentlich anerkennt, daß die allgemeinen Begriffe keine objective Realität haben, sondern nur im Verstande gelten; erst von da an wird logisch der Streit bestimmter, wo man schärfer nach dem **principium individuationis** zu fragen anfängt, aber eben damit bereitet sich der Sieg des Nominalismus vor. Hingegen in der Metaphysik bleibt der realistische Geist des Philosophems mit seinem blinden Vertrauen auf diese Erkenntniß nur in speculativen Begriffen unerschüttert stehen.

Aristoteles eigene Gedankenfolge ist nicht realistisch, weil er die speculativen Begriffe nur analytisch aufzeigt und auf physische anwendet. Aber hier mit der epistematischen Umstellung wird die scholastische Speculation in ihrem synthetischen Commentiren immer weitläuftiger und künstlicher, indem sie nur in speculativen Begriffen Gottes Dasein beweisen, das Wesen der Seele ergründen und alle Räthsel der speculativen Metaphysik lösen will, ohne sich der Wirklichkeit der Anschauung anzuvertrauen.

Die Geschichte des Streites um Nominalismus und Realismus zeigt uns im Großen folgende Abstufungen. In der ersten Periode bis auf Johann von Salisbury oder bis zur Bekanntschaft mit den Arabern hat er sein Leben und sein Interesse in der Trinitätslehre. Hier blieb im Hintergrunde die neoplatonische Voraussetzung, daß die allgemeinen Begriffe die unkörperlichen Substanzen zu erkennen geben. Dabei bleibt das Räthsel, wie Accidenzen mit Substanzen eins sein können und wie das Sein der Accidenzen sich zu dem der Substanzen verhalte. In diesem Streite siegt allmählich der Realismus. In der zweiten Periode, seit dem Einfluß der Araber, bleibt dann der Realismus unangetastet stehen,

indem

indem das Interesse der Untersuchung jetzt ganz der Physik des Aristoteles anheim fällt. Das Räthsel wird das Verhältniß der Materie als Princip der Möglichkeit zu der Form als dem Princip der Wirklichkeit, welches zum Unkörperlichen und Geistigen führt und das Verhältniß der Formen zur alleinigen Wirksamkeit Gottes.

So bleibt die Lehre stehen, bis in der spitzfindigsten Entwickelung des Scholasticismus das Selbstdenken sich vom bloßen Nachbilden des Aristoteles loszumachen anfängt. So geben Albert der Große und am vollständigsten und klarsten der heilige Thomas die bloße Verständigung der Kirchenlehre mit dem Aristoteles, hingegen bei Duns Scotus dem **doctor subtilis** fängt die Sache an eine andere Gestalt zu gewinnen, indem dieser mehr selbstdenkend eingreift. Der Streit um den Realismus wird jetzt freier in das Interesse der wissenschaftlichen Methode überhaupt gezogen, er betrifft nun schärfer das **principium individuationis** oder **haecceitatis**, die logischen Grundsätze werden als die höchsten Principien anerkannt. Hier facht sich der Streit mit dem Nominalismus wieder an und der Nominalismus bleibt endlich Sieger.

Scotus ist der höchste Ausbildner des Realismus. Mir scheint ihm darin ein bedeutendes Verdienst zu gehören, daß er das Logische genauer vom Ontologischen zu trennen anfing. Dadurch kam er auf entscheidend wichtige Sätze, aber der unglückliche syllogistische leere Realismus, der zwischen Gründen und Gegengründen ohne leitende Maxime herumtappt, ließ ihn wenig Gewinn davon erhalten.

Die Bemerkung, daß alles Schließen und Beweisen unvermögend sei, das reale Sein der Dinge zu erkennen,

führt ihn auf den Supranaturalismus in der Forderung einer übernatürlichen Erkenntniß, deren Bedürfniß er aus dem Zweck des Menschen, zur Seligkeit im Anschauen Gottes zu gelangen, nachweist. Für diese übernatürliche Erkenntniß fordert nun Scotus hier zuerst bestimmte Kriterien für die Göttlichkeit der Bibel. Er ist also hier der erste theologische Rationalist. Und er weist diese Kriterien nach in der Erfüllung der Weissagungen.

Alsdann geht er auf die letzten Gründe der natürlichen Erkenntniß ein. Hier hatte damals nach Augustinus Heinrich Goethals, ein Schüler des Thomas, behauptet, daß eine solche unmöglich sei, daß reine Wahrheit nicht durch das Erschaffene, sondern nur durch unmittelbare göttliche Erleuchtung erhalten werden könne. Dagegen zeigt nun Scotus, daß es sowohl eine Erkenntniß der Principien und Schlüsse aus diesen als eine Erfahrungserkenntniß gebe.

In Rücksicht der Erkenntniß der Principien muß man es hier als einen Fortschritt gelten lassen, daß Scotus den Streit wieder klar auf den Fehler des Aristoteles zurückführt und somit die Principien des logischen Dogmatismus klar aufstellt und festhält. Er sagt: Der Sinn ist nicht die Ursach, sondern nur die Veranlassung der Erkenntnisse des Verstandes. Der Verstand kann die Begriffe zwar nur von den Sinnen empfangen; aber wenn er sie empfangen hat, so kann er sie durch selbstthätige Kraft zusammensetzen. Ist das Urtheil durch die Grundbegriffe bestimmt und nothwendig gewiß, so hält es der Verstand für wahr vermöge seiner Natur und vermöge der Natur der Begriffe, nicht vermöge der Sinne, von denen er jene Begriffe bekommen hat. Wenn daher auch alle Sinne, welche die Begriffe geben, irrten, oder, was eine noch größere Täuschung wäre, wenn einige falsch und

einige wahr wären, so würde doch der Verstand in den Principien nicht irren können, weil er immer in sich die Begriffe hätte, welche die Wahrheit bestimmen. Was die Gewißheit der Principien betrifft, so haben die Subject- und Prädicatbegriffe derselben eine solche Identität, daß einer nothwendig den andern einschließt. Sobald der Verstand sie versteht und verbindet, so hat er auch einen nothwendigen Grund von der Uebereinstimmung dieses Denkacts mit jenen Begriffen, und einen evidenten Grund von dieser Uebereinstimmung selbst, worin die Wahrheit dieser Verbindung liegt. So lange der Verstand diese Begriffe hat, so ist dadurch auch unmittelbar die Wahrheit dieses Urtheils gegeben, welches gar nicht falsch sein kann. Es ist unmöglich zu denken, daß ein und dasselbe zugleich sei und nicht sei. — Hieraus erhellt auch die Gewißheit der Schlußfolgen, denn diese hängt einzig von der Gewißheit der Principien und der Evidenz der Folgerungen ab. In der Klarheit dieser Lehre folgte ihm zunächst besonders sein Schüler, der Franziscaner Franziscus de Mayronis (der Stifter der Sorbonnischen Disputationen, der 1325 starb). Dieser forderte ein erstes Princip, welches ohne einen Beweis zu fordern, jeden Beweis begründet. Er gab dafür den Satz des ausgeschlossenen dritten so, wie ihn schon Chrysippos ausgesprochen hatte: von jedem ist die Bejahung oder die Verneinung wahr, aber von keinem zugleich.

Hiermit ist in treuer Anhänglichkeit an den Aristoteles der Scholasticismus auf seinen einfachsten Ausdruck des Vertrauens auf die Selbstständigkeit der Begriffserkenntniß gebracht. Wie Degerando diese Voraussetzungen kurz ausspricht: „wahrhafte Wissenschaft giebt es nur für die nothwendigen und allgemeinen Dinge. Diese Wissenschaft besteht aus drei Stücken: den Prin-

cipien, den Begriffserklärungen und den Beweisen, welche vermittelst der Unterordnung und Zergliederung der Begriffe erhalten werden".

„Dabei wird als das oberste Princip eines der logischen Denkgesetze: das der Identität oder das des Widerspruchs oder das des ausgeschlossenen dritten anerkannt".

Der Fehler dieser Methode, daß sie nur leere Wiederholungen gegebener Gedanken und keine Wahrheit neu und unmittelbar zu geben im Stande sei, war nun lange durch die Akademiker und empirischen Skeptiker nachgewiesen, auch hier von manchem Scholastiker wie von Walther von St. Victor gerügt, aber doch sah ihn Niemand durch, bis Kant ihn durch die Unterscheidung der analytischen und synthetischen Urtheile ganz aufhellte.

An anderer Stelle bei der Nachweisung, daß die Behauptung des Daseyns Gottes kein apodiktisches Wissen aus Begriffen sei, macht Scotus zwar selbst diesen Unterschied, indem er zur Wahrheit eines Urtheils, welches das Sein eines Dinges betrifft und nicht aus einfachen Begriffen besteht, fordert, daß nachgewiesen werde: die in einem Begriffe vereinigten Merkmale seien in der Wirklichkeit in dem gedachten realen Objecte, nicht bloß in Gedanken vereinigt. Aber dies vergleicht sich ihm nicht mit dem vorigen, indem unklar vorausgesetzt wird, alle allgemeinen und nothwendigen Wahrheiten seien nur analytisch nach den Denkgesetzen wahr. So wird uns diese Irrung noch weit hin bis auf die neueste Zeit verfolgen und vorzüglich bei Descartes und seiner Schule hinderlich erscheinen.

Scotus geht übrigens hier mit Aristoteles noch weiter, indem er das Gesetz der Induction als das Princip der Erfahrungserkenntniß anerkennt. **Licet expe-**

rientia non habeatur de omnibus singularibus, sed de pluribus, nec quod semper, sed quod pluries, tamen expertus infallibiliter novit, quod ita est et semper et in omnibus, et hoc per istam propositionem quiescentem in anima: quicquid evenit in pluribus ab aliqua causa non liberá, est effectus naturalis illius causae. Aber davon wird weiter keine bedeutende Anwendung gemacht.

Mit diesen Vorbereitungen nimmt er dann die Lehre vom Realismus des Allgemeinen von Neuem auf. Aber auch Scotus kann keine wahrhaft haltbare Entscheidung finden, weil er die Individuation nur durch bloßen logischen Apparat feststellen will. Mit einem großen Apparat von Unterscheidungen sucht er das Princip der Individuation festzustellen. Er unterscheidet an jedem einzelnen Dinge seine quidditas als die Form, die ihm nach allgemeinen Bestimmungen zukommt, und seine **haecceitas** als seine Einzelnheit selbst. Das Princip dieser **haecceitas** läßt er nun nicht in der unmittelbaren Bestimmtheit des Individuum in der Materie bestehen, wie Pater Adam wollte, auch nicht in der Negation der Vielheit, wie Heinrich von Gent lehrte, sondern es muß ein positives Princip sein, nemlich das, welches macht, daß kein niederer Begriff als die Vorstellung dieses Dinges möglich ist. Damit kommen wir aber offenbar auch nicht zur Entscheidung, denn die Frage bleibt, wie macht es denn nun das Princip, daß kein niederer Begriff möglich sei? Die Vorstellung der Einzelwesen gehört der anschaulichen Erkenntniß und läßt sich nur in Begriffen oder bloß denkend nicht geben. Sie hat ihre Bedeutung in der gedachten Erkenntniß einzig durch die Bezeichnung des Urtheils, welche auf die anschaulich erkannten Gegenstände hinweist.

Viertes Kapitel.

Allmähliche Befreiung der wissenschaftlichen Forschung von der Kirchenlehre und neue Belebung des Selbstdenkens.

1. Erneuerung des Streites zwischen Realismus und Nominalismus.

§. 151.

Die Lehre des Scotus erregte zunächst in den Schulen den Streit zwischen dem materialen Realismus der Thomisten und dem formalen der Scotisten, indem die Dominicaner dem Thomas, die Franziscaner dem Scotus folgten. Aber des Scotus ausgezeichnetster Schüler, der Franziscaner Wilhelm von Occam (einer Ortschaft in der Grafschaft Surrey in England), gab den Angelegenheiten eine andere neue Wendung, indem er die Lehre wieder auf den Nominalismus zurückführte. Occam lehrte zu Anfang des vierzehnten Jahrhunderts in Paris und war ein kühner Gegner des päbstlichen Despotismus. Johann XXII. verfolgte ihn mit dem Bann, er fand aber Schutz bei Kaiser Ludwig dem Baiern, den er sich mit den Worten ausbat: tu me defendas gladio, ego te defendam calamo. Er starb 1347 zu München.

Occam geht in den dialektischen Lehren genau den subtilen Lehren seines Lehrers weiter nach und wird denn dadurch zu der Behauptung zurückgeführt, daß die allgemeinen Begriffe nur subjective Realität und Bedeutung im Verstande haben. Allein diese Verschiedenheit seiner Lehre von den früheren würde eben so wenig entschiedene Klarheit erhalten haben, als die der anderen, wenn er

nicht rücksichtlich des **principium individuationis** endlich den richtigen Ausdruck gefunden hätte. Seine Betrachtung führt ihn nemlich endlich wieder bestimmt auf den Unterschied der Erkenntnißthätigkeit im Wahrnehmen (im **actus apprehensivus**) und im Urtheilen (im **actus iudicativus**) zurück. Dem unmittelbaren Erkennen im Wahrnehmen stellt er das Beifallgeben und Beifallentziehen im Urtheil entgegen (also nach dem stoischen Unterschiede der φαντασία καταληπτικὴ und der συγκατάθεσις). Hiermit verbindet er den Unterschied der anschauenden und abstracten Erkenntniß (**notitia intuitiva** und **abstractiva**). In einigen Urtheilen wird nur das Verhältniß des Subjects und Prädicats, in anderen das Sein oder Nichtsein eines Dinges ausgesagt. Die letzten zufälligen Wahrheiten sind nur unter Voraussetzung von Anschauungen möglich, aus nothwendigen Wahrheiten kann nie das Dasein oder Nichtsein eines Dinges erkannt werden. So läßt er die Erkenntniß der Individuen nur durch die **notitia intuitiva** entstehen und alle Erfahrung und Wissenschaft hat darin ihren Anfang. Dadurch erläutert er richtig über die Bestimmungen des Aristoteles hinaus, daß die Definitionen nicht auf Sachen, sondern nur auf Begriffe gehen, daß die Gattung von den der Art nach verschiedenen Dingen, die Art nur von Individuen prädicirt werden könne. Eben so zeigt er über die platonische Lehre hinaus, daß die Ideen nur Individuen, keine Geschlechter, Arten oder sonst etwas Allgemeines vorstellen, denn nur einzelne Dinge können geschaffen werden. Daß Ideen als etwas Allgemeines vorgestellt werden, kann nur in endlichen vorstellenden Wesen subjectiv vorkommen. So erkennt er auch genau die Verschiedenheit des numerischen und specifischen Unterschiedes an. Zwei Dinge, die verschieden sind als Individuen, brauchen eben nicht



durch unterscheidende Merkmale verschieden zu sein, sondern sie können auch schlechthin zwei oder mehrere sein. Wiewol er nun solche Lehren in der spitzfindigen und weitschichtigen Weise seines Lehrers entwickelt, so gewinnt er doch für die Theorie der menschlichen Erkenntniß manche treffende Ansichten. Dahin gehört vorzüglich die Anerkennung der unmittelbar anschauenden Erkenntniß zwischen dem Objekt und dem denkenden Verstande und die Nachweisung der inneren Anschauung unserer Vorstellungen. Das Sehen des Steins, sagt er, wird durch ein anderes Sehen gesehen, doch kann dies nicht ins Unendliche fortgehen, sondern man muß bei einem Anschauen als dem unmittelbar ersten stehen bleiben.

Hiermit würden sehr gute Unterlagen für eine freiere Bewegung der Gedanken und eine klarere Auffassung der menschlichen Erkenntniß gewonnen worden sein, wenn es dem Occam gelungen wäre, die Untersuchung unabhängig von der rationalen Theologie auf das menschliche Erkenntnißvermögen zu führen. Aber anstatt dessen stehen ihm diese Untersuchungen ganz nur in der Gotteslehre; das Ganze bleibt ungeachtet alles Scharfsinns der Begriffsunterscheidungen doch nur Scholastik, welche sich nicht zur Wissenschaft erheben kann. Die Lehre weiß noch die von ihr selbst anerkannte anschauliche Erkenntniß nicht als Unterlage von Erfahrungswissenschaften zu brauchen, indem sie göttliche Wahrheit und Naturgesetz nicht zu unterscheiden versteht. Gerade indem man anfängt, die Rechte menschlicher Erfahrungserkenntniß neben dem Autoritätsglauben gelten zu lassen, wird der Unterschied der Gegenstände der Wissenschaft und des Glaubens übersehen und die Wissenschaft immer noch als Kosmologie unter der Idee des göttlichen Waltens gefaßt.

Dem Occam folgten viele, anfangs besonders Franziscaner. So erneuerte sich der Streit um Realismus und Nominalismus zwischen den freier denkenden Nominalisten und den thomistischen und scotistischen Realisten. Aber er tritt aus unseren Interessen heraus und wird mehr politisch. Im Grunde stand dem Nominalismus nur schlechthin die Scheu vor Neuerungen und das alte Vorurtheil entgegen, daß der Realismus eine Stütze der Kirchenlehre sei. Die Nominalisten wurden das vierzehnte und funfzehnte Jahrhundert hindurch durch Bann und Verbote wiederholt von Pabst und Schule angefeindet. Bei der Universität zu Paris folgten sich solche Verbote in den Jahren 1339, 1340, dann 1409, endlich noch 1473. Indessen war die Schule nicht mehr in jener innigen Vereinigung mit den römischen Interessen, die Gelehrten waren nicht mehr nur Mönche, und die Mönche nicht mehr einig im päbstlichen Interesse. So konnte der freie Gedanke doch nicht unterdrückt werden. Besonders auf den deutschen Universitäten fand der Nominalismus fortwährend Schutz. Aber auf der anderen Seite blieb doch immer dem freien Gedanken ein harter Kampf. Der philosophische Geist hatte eigentlich die Hülfsmittel gefunden, um der großen Entscheidung näher zu kommen, in welcher dem Wissen und dem Glauben ihre gegenseitigen Rechte anerkannt werden, aber im Gebrauche dieser Hülfsmittel blieb seine freie Bewegung lange fort gehemmt. Die alte Eifersucht und der Argwohn der geistlichen Behörden hinderte fortwährend so manches freie Aufstreben; wo es auch dies nicht ganz hemmte, verdarb wieder die Abgeschmacktheit der Schulstreitigkeiten den gesunden Sinn und Geist der Forschung, und überall drohten die Schrecken der Inquisition den Verketzerten und für Hexen erklärten mit dem Scheiterhaufen; endlich auch ohne diese

Drohungen der äußeren Gewalt hinderte vielfältig die eigene abergläubische Furcht. Daher werden fortwährend so viele edle Bestrebungen um ihren glücklichen Erfolg betrogen oder wenigstens wird er ihnen verkümmert. In der jüngeren Zeit ist die Coalition des physischen Aberglaubens an Hexerei und Zauberei mit dem kirchlichen die gefährlichste hemmende Kraft geworden, welche die freie Fortbildung des Geistes niederhielt und unterdrückte. Doch fanden sich stets kühne Geister, die diesen Gefahren Trotz boten und die freie Bildung des philosophischen Geistes weiter führten.

Der erste Gewinn war in dieser Zeit, daß die Untersuchung der Selbstdenkenden von dem Positiven der Kirchenlehre frei kam oder weggewendet wurde. Dadurch konnten sich in mannichfaltigerer Weise originelle neue Versuche hervorheben, durch welche dem philosophischen Geiste an die Stelle des Streites um Nominalismus und Realismus zwei andere Aufgaben gebracht wurden, nemlich die philosophische Ausbildung der Erfahrungswissenschaften und die Fortbildung der Wissenschaft vom menschlichen Geiste, besonders in der Theorie der Erkenntnißvermögen. Aber hier spielt bei der Fortgestaltung des Geistes im Völkerleben die Fortbildung der philosophischen Wissenschaft lange eine sehr untergeordnete Rolle.

2. Allmähliche Befreiung der wissenschaftlichen Forschung von der Kirchenlehre und neue Belebung des Selbstdenkens.

§. 152.

Bis auf Occam ging die dialektische Fortbildung ihren gleichen Gang in den Mönchsschulen. Aber die Zeit nach Occam, in welcher der Nominalismus in den

Schulen wieder empor kam, hatte gegen die frühere wesentlich veränderte Verhältnisse der Völkerausbildung. Die Stiftung der Universitäten hatte den wissenschaftlichen Geist lebendig angeregt und bewegt, jetzt nun befreite ihre höhere Ausbildung die Wissenschaft von den Banden des Mönchslebens und nahm das ganze Volksleben in Anspruch. Der unternehmende Geist der deutschen Völkerstämme gewann mit der ruhigeren Ordnung des Handels allmählich jene republikanische Ordnung des bürgerlichen Lebens, die den dritten Stand bildete und deren Seele der Kunstfleiß ist, jener erfinderische Kunstfleiß, dem die Naturwissenschaften zur wichtigsten Aufgabe werden. So forderte das bürgerliche Leben die Fortbildung der Naturwissenschaften und diese haben denn endlich die neuere Zeit selbst über das griechische Alterthum hinausgeführt und die Waffen gegen Priesterzwang und allen Aberglauben geliefert. Endlich brachte die Geschichte der Menschheit im funfzehnten und im Anfange des sechszehnten Jahrhunderts vermöge der durch die genannten Momente begünstigten Fortbildung des Geistes noch mehrere andere entscheidend wichtige Ereignisse. Hier steht die neue ästhetische Geistesbildung in Italien, deren Führer die Dichter Dante (starb 1321), Petrarca (starb 1374) und Boccaccio (starb 1375) waren, und welche allmählich den Geschmack der europäischen Völker neu weckte. Diesem kam sehr zu Hülfe die Erscheinung der Griechen in Italien (Georgius Genasthus Pletho und Bessorion kamen 1438 nach Florenz) und die Weckung der Liebe zur classischen Literatur der Alten durch diese. Daneben steht die Erfindung der Buchdruckerkunst und die große Fortbildung der Schifffahrtskunst, welche endlich naturwissenschaftlich und politisch den Blick des Menschen rund um die Erde

führte. Endlich kommt zu alle diesem die Reformation der Kirche.

Drei Dinge sind dadurch nach und nach gewonnen worden: Bildung des Geschmackes, Freiheit des Geistes, die sich vom Autoritätsglauben und dem hierarchischen Despotismus losreißt, und eine sichere und klare Führung des neu aufstrebenden Selbstdenkens. Für alle dieses bedurfte es vieler Vorbereitungen, ehe für unsern Zweck das Selbstdenken in neue feste Bahnen eingewiesen werden konnte. Unter diesen Vorbereitungen verläuft die Zeit bis weit in das siebzehnte Jahrhundert hinein bis zu Bacon von Verulam, Galilei und Descartes. Das dritte nemlich, die sichere und klare Führung des Selbstdenkens, ohne welche auch wahre Befreiung vom Autoritätsglauben unmöglich blieb, war am schwersten zu erlangen. Der Geist mußte wahrhaft in die Schule der großen attischen Denker zurückgeführt werden, er mußte in Rücksicht der Logik und der Quellen der Erfahrungserkenntniß nicht nur das bessere Recht des Aristoteles gegen den Platon anerkennen lernen, sondern sich noch weit über die Einseitigkeit des Aristoteles erheben und noch mehr, er mußte fest und klar bleiben bei der über die aristotelische Weltansicht erhabenen christlichen, welche Gott nur im Geiste verehrt und die Selbstständigkeit der unsterblichen Seele glaubt, dabei mußte ihm aber auch aus den Philosophemen der letzten Jahrhunderte bleiben, diese Achtung der methodus mathematica des Descartes, mit ihren klareren Gesetzen der systematischen Ordnung wissenschaftlicher Erkenntnisse. Dies alles konnte in höchster Instanz nur durch die unwiderlegliche Wahrheit der Erfahrungswissenschaften gewonnen werden.

Die Gelehrtengeschichte jener Zeiten hat uns also zunächst zu loben die Männer, welche uns mit der Literatur

der Griechen und Römer wieder bekannt machten; dann diejenigen, welche im Allgemeinen Geschmack und freies Urtheil gegen den Aberglauben weckten und bildeten; ferner die einzelnen kühnen Geister, welche nach Anleitung der Alten oder auf eigene Hand selbstständige philosophische Gebilde wagten. Aber für das letzte bot die vorhandene gelehrte Ausbildung anfangs nur die zwei einseitigen Methoden des leeren logischen Rationalismus der Scholastiker und die sich immer mehr mit physikalischen Träumen verschlingenden Phantasien der Mystiker. Da mußten sehr unvollkommene Versuche gemacht werden, ehe das Bessere gelingen konnte und gar schwierig wird hier die unparteiische Kritik.

Der gesunde Sinn für die philologischen Studien und die Freiheit des Geistes im Kampfe mit dem hierarchischen Despotismus treten zuerst klar hervor, aber die Freiheit des Geistes gegen den Autoritätsglauben und den Aberglauben war schwer zu erringen. Selbst die Führer unter den Reformatoren jeder Partei wußten nur Glaubensbekenntnisse in neue Formeln zu fassen und für die neuen Formeln zu streiten. So mächtig gleich die Reformatoren für die Befreiung des Geistes im Ganzen und Großen wirkten, so konnte doch der neue philosophische Geist nicht durch die Theologie, sondern zunächst nur durch die Erfahrungswissenschaften geweckt werden. Die theologische Dogmatik, der die Philosophie der Scholastiker so ganz zu dienen gekommen war, trennt sich vielmehr jetzt von der Philosophie.

Es kam darauf an, nach der durch Franz Bacon gegebenen Belehrung anstatt der substantiellen Formen und der Weltseele (überhaupt der Geister) die Naturgesetze als die wissenschaftlichen Erklärungsgründe anerkennen zu lernen und dies ist nur Sache der Erfahrungswissenschaf-

ten. Den Eingang in die neue Philosophie erhalten wir nicht eigentlich durch den Rückgang zum Studium der Alten; dieser weckte überhaupt Leben, Geschmack und Geist, aber der besondere Gewinn der Philosophie hing von der Fortbildung des Nominalismus ab, so wie dieser in der Erkenntniß der Naturgesetze seine Selbstständigkeit behaupten lernen mußte, während der Realismus immer wieder ordnende Wesen an die Stelle der Gesetze unterschob. Zur Erreichung dieses Zweckes war nun das erste Bedürfniß von der rationalen Theologie und Kosmologie loszukommen, das heißt, sich von der scholastischen Kirchenlehre zu befreien. So sind hier alle diejenigen, welche dem Geisteszwang und der hierarchischen Despotie entgegen treten, von Occam zu Huß und Hieronymus, zu Luther und Melanchthon Nominalisten. Aber dieser Weg ist nicht der, auf dem wir die ersten großen Vortheile erlangen, denn die Kirchenlehre wahrhaft mit philosophischem Geiste zu verbessern, war eine zu schwere Aufgabe. Dort mußte zuerst nur ethisch und politisch gegen den Aberglauben und die Gedankensklaverei geholfen werden. Hingegen unser Gewinn bestand darin, daß der wissenschaftliche Untersuchungsgeist seinen eigenen Weg fand, auf dem er seine Erfindungen und Entdeckungen machen konnte, ohne in das Innere der Religionsstreitigkeiten verwickelt zu werden. Dies war die Gabe der klaren mathematisch geführten Fortbildung der Erfahrungswissenschaften, denn diese konnte nicht durch den Geist selbst und seine wissenschaftlichen Streitigkeiten, sondern nur durch plumpe abergläubische Gewaltthat angefeindet werden, so wie die Nachfolger jener großen philosophirenden Dominicaner nachher im Dienste der Inquisition nur die Mörder im Dienste der römischen Curie werden.

So ist der Geist der neuen Philosophie nach der Befreiung von der geschmacklosen Ueberlast scholastischer Dialektik eigentlich dadurch geweckt, daß die wissenschaftlichen Anregungen der großen Geographen und Astronomen zur Zeit der Diaz, Vasco de Gama, Columbus, Purbach und Regiomontan nach und nach von Kopernikus zu Kepler und Galilei den philosophischen Geist bewegen und ihn die reichen Gebiete neuer Entdeckungen erblicken lassen. Nur auf diesem Wege werden wir weiter geführt.

Aber auch dieses, daß der gesunde Geist der Erfahrungswissenschaften fröhlich eingreifen und fortgestalten konnte, forderte noch viele Vorbereitung. Wir sahen zwar schon von Duns Scotus und Occam die Rechte der Erfahrungserkenntniß anerkennen, und jüngere Freunde der Naturphilosophie erkennen dies noch lebhafter an, allein mit der logischen und dialektischen Lehre war hierin für sich nicht zu helfen, so lange man nicht die neue Anwendung der Mathematik mit zur Hülfe zu bringen wußte. Die großen philologischen Verdienste und der Enthusiasmus für die alte classische Literatur, so wie die gesunde Geisteskraft der Reformatoren wirkten wol zur Zerstörung der geschmacklosen und unbeholfenen Schulmethode der Scholastiker, der syllogistischen Weitschweifigkeit und Gedankenarmuth und des blinden scholastischen Autoritätsglaubens an den verfälschten Aristoteles, so wie diese Fehler eigentlich die Scholastik charakterisiren, mit der man stritt, aber im tiefsten Grunde blieb die Methode der scholastischen Philosophie, es blieb der logische Dogmatismus noch lange unüberwunden. Die Philosophie in diesen Formen reinigt sich nur nach und nach zu freierem Selbstdenken, ohne sich von den Fesseln dieser Methode wahrhaft loswinden zu können. Dies

gelang eigentlich dem Bacon von Verulam zuerst. Aus diesen Gründen blieb der lange Streit mit dem Aristoteles und der Dialektik der Scholastiker so großentheils unfruchtbar und der philosophische Geist verwickelte sich in seiner mystischen Richtung immer schlimmer mit dem Aberglauben und physikalischen Träumen. In den Schulen des Bacon, Galilei und Descartes ist ein Recht und eine Kraft des hellen wissenschaftlichen Geistes gegründet, so daß man von da an einer Geschichte der klaren Fortbildung der Wissenschaft und folglich auch der Philosophie folgen kann, indem der alchemistische, theosophische und orthodoxe Mysticismus dem unwissenden Pöbel aller Stände, vorzüglich freilich der höheren, anheim fällt und nur noch der Geschichte der menschlichen Thorheiten gehört. Aber in der früheren Zeit können wir so nicht scheiden. Da wächst vielmehr mit dem steigenden Interesse an den Naturwissenschaften die Kraft und Gewalt der alchemistischen Theosophie. Die Verbindung des Platonismus mit der Kabbala läßt die ausgezeichnetsten Forscher diesen Weg gehen.

Bei der so vielseitig eingreifenden Macht, mit welcher die Rückkehr in die Schulen der Alten die Geister weckte, bei der Hülfe, die daneben der erfinderische Geist der kunstfleißigen Völker bot, wäre die rasche Fortbildung des philosophischen Geistes zu reinerer und höherer Erkenntniß der Wahrheit eine sehr einfache und leichte Sache gewesen, wenn der veraltete physikalische Aberglaube nicht hindernd dazwischen getreten wäre und den unbedingten Schutz nicht nur der katholischen Kirche, sondern auch der protestantischen Geistlichkeit behalten hätte. Die dadurch bereitete Lebensgefahr und die dadurch erregten Gewissenszweifel stellten dem helleren Gedanken die mächtigsten Hindernisse entgegen. Den unbestimmten hypothetischen Phantasien

ließ

ließ die Kirche allenfalls noch ihren Lauf, aber der sichern auf Beobachtung gegründeten Wahrheit stellte sie alle Schrecken ihrer Gewalt entgegen, so daß die großen Geister, welche hier das neue Licht brachten, meist Märtyrer der Wahrheit wurden.

So finden wir vom vierzehnten bis ins siebzehnte Jahrhundert den wissenschaftlichen Geist im Streite des Nominalismus mit der Kirchengewalt, im Streite der Gelehrten mit der Scholastik, im Streite des gesunden Menschenverstandes und dann der Naturkundigen und Mathematiker mit dem Aberglauben. Aber der letzte giebt eigentlich die Entwickelung der neuen Philosophie.

So schweift unser Blick hier vorüber an den großen Fortschritten in der Schule durch die Rückkehr zum Studium der Alten und an dem Hervortreten einzelner freierer Denker, um etwas näher zu verweilen bei der allmählichen Ausbildung der Naturphilosophie in Verbindung mit dem Mysticismus, wodurch vor allem das Losreißen der philosophischen Wissenschaft von der Kirchenlehre, selbst in den unvollkommensten Versuchen, gewonnen wurde, ehe noch die mathematische Naturkunde als sichere Führerin dazwischen trat.

a. Die Philologen.

§. 153.

Die gelehrten Griechen, welche zur Zeit der Eroberung von Constantinopel durch die Türken nach Italien kamen, weckten dort wieder die Liebe zum Studium der alten griechischen Literatur und hoben so mit der Belebung des Geschmackes und des wissenschaftlichen Strebens auch den philosophischen Geist, indem sie zum Studium besonders der platonischen und aristotelischen Werke in der Ursprache zurückführten. Indessen blieb der Gedanke noch

lange genau an die Lehre des Vormannes gebunden und selbst an eine Darstellung des Ganzen der Lehre des Platon und Aristoteles wagte sich sobald noch Niemand. Man verweilte mehr bei der Besprechung besonderer Lehren.

Zunächst wird eine bessere Kenntniß des Aristoteles und Platon gewonnen, dadurch der Streit gegen die Schulherrschaft des Aristoteles angeregt, theils nur antischolastisch, theils für den Platon. So bleiben lange viele Philosophen theils Aristoteliker, theils Platoniker, und die aristotelische Schullehre gewinnt wenigstens klarere Ausbildung. Die neue Wissenschaft geht aber eigentlich einen andern Gang, für dessen Vorbereitung wir auf Denker und Mathematiker sehen müssen, welche von der Schulrichtung freier blieben. Unter den alten Lehren hat hier den bestimmtesten Einfluß auf die neue Wissenschaft eigentlich die des Epikuros behalten, durch die seit Gassendi in die Physik aufgenommene Atomenlehre. Ueberhaupt aber geht die ganze sich von der Kirchenlehre befreiende Wissenschaft hier in Naturphilosophie über. Die neue Naturphilosophie entwickelt sich dann in zwei Zweigen. Die mathematisch begünstigte geht den klaren Gang der Entfaltung der ganzen neuen Philosophie, worüber wir später genau sprechen müssen. Daneben aber verklingen in anderer Weise die mitgebrachten schwärmerischen Phantasien der Vorzeit in sehr verschiedenartige kosmologische Phantasien, welche wir voraus zu besprechen haben.

1) Die Verbundenheit der unbedingten Herrschaft der Kirchenlehre und des Aristoteles konnte nur langsam erschüttert werden, indessen regte sich doch der Streit gegen den Aristoteles in Verbindung mit dem Streite gegen die Scholastik an, andere Meinungen nach den Ver-

schiedenheiten der griechischen Systeme wurden dagegen gestellt und diejenigen, welche dem Aristoteles treu blieben, gingen doch auf seine Schriften selbst und die alten griechischen Commentatoren zurück. Die Auffassung der aristotelischen Lehre selbst mußte einen andern Geist annehmen, nachdem man seine Schriften selbst las und nicht nur nach den arabischen Commentatoren deutete, sondern auf den Grundtext zurückging. Daher theilten sich die Anhänger des Aristoteles jetzt in Averroisten, welche noch dem Averroës als Commentator treu blieben und in Alexandristen, welche mehr den Commentaren des Alexander von Aphrodisias folgten.

An der Spitze dieser Alexandristen steht der verdiente Petrus Pomponatius aus Mantua, der als Lehrer der Philosophie zu Padua und Bologna wirkte und im Jahre 1525 starb. Mit scharfem und lebendigem Gedanken hielt er an den Lehren des Aristoteles und besonders an den Untersuchungen, welche Alexander genauer ausgeführt hatte. Daher schrieb er über die Unsterblichkeit der Seele, über Schicksal, Vorsehung und Freiheit, über Wunder und Bezauberung. Vorzüglich die Behauptung der Sterblichkeit der Seele, welche Alexander aus den Lehren des Aristoteles gefolgert hatte, führte ihn auf eine eigene skeptische Behandlung seiner Lehren. Er sagt sehr wahr, daß wir nicht wissen können, ob die Seele unsterblich sei oder nicht, daß wir das Walten der Vorsehung und die Freiheit des Willens nicht zu begreifen vermögen, daß vielmehr Unsterblichkeit, Vorsehung und Freiheit nur Gegenstände des Glaubens seien. Aber er giebt alles dies nur als Folgerungen gebunden an seine Auffassung der aristotelischen Grundsätze und hat natürlich im Glauben nur den Autoritätsglauben der Kir-

che im Sinne, den er aber offenbar immer mit einer gewissen Ironie behandelt. Denn vielfach möchte er gern dem Aberglauben und dem Priesterbetrug entgegen treten, soweit es die Vorsicht und seine eigene Einsicht erlaubte. So leugnete er in Rücksicht auf Wunder und Zauber alles den Naturgesetzen widerstreitende, deutet aber nachher durch das astrologische Schicksal der Peripatetiker, und fällt damit wieder dem astrologischen Aberglauben anheim. Seine Lehre über die Unsterblichkeit der Seele brachte ihm die schlimmsten Händel. Deßhalb wurde er vor ein Ketzergericht gestellt, welches indessen zu seinem Glücke meist aus seinen Schülern bestand, die sich bedeuten ließen, daß das Wissen vom positiven Glauben wesentlich verschieden sei. Sein großes Verdienst muß darin anerkannt werden, daß er den Aristoteles so heftig mit der Kirchenlehre entzweite, also dahin wirkte, dem Geist seines großen Lehrers den Schutz des kirchlichen Aberglaubens und seiner Scheiterhaufen nach und nach zu entziehen und ihn zu nöthigen, sich selbst Recht zu verschaffen in freierer Bewegung des Selbstdenkens.

2) Die Averroisten zeichneten sich weniger aus, unter ihnen wird vorzüglich der berühmte Arzt Andreas Cäsalpinus aus Arezzo genannt, welcher im Jahre 1603 starb. Dieser bildete aus aristotelischen Vorstellungsarten doch eine wesentlich verschiedene Weltansicht. Er erklärte die Form für die alleinige Substanz, so daß es außer den beseelten Wesen und deren Theilen keine Substanzen gebe. So ist ihm Gott die Ursubstanz und des Averroës thätigen Verstand erklärt er pantheistisch für die Gottheit, indem diese als das Wesen der Dinge selbst, nicht als wirkende, sondern als constituirende Ursach der Welt vorgestellt wird. Weiter geht er ganz mit Aristoteles Metaphysik, indem er die göttliche Ursubstanz als

das Begehrungswerthe und die höchste einzige Intelligenz ansieht.

3) Aristoteles fesselt immer den Gedanken mehr an seine eigenen Richtungen und da in seinen Werken Physik und praktische Philosophie getrennt von einander bleiben, sind die Auffassungen der Weltansicht nur theoretisch-physisch; die lebendigen religionsphilosophischen Ideen treten nicht in den Vordergrund, ja sie können leicht ganz ignorirt werden. Weit lebhafter wird dagegen das Spiel der Lehren und Phantasien, die durch Platon ihre Anregung erhalten, und leicht muß der Geist derjenigen, denen vorherrschend die religionsphilosophischen Interessen gelten, hierher gezogen werden.

Gleich die ersten Griechen, die nach Italien kamen, wie Pletho und Bessarion führten zum Studium der platonischen Schriften, und mit großem Eifer gingen viele diesen Weg. Aber eben diese trafen zugleich mit den Neoplatonikern zusammen und diesen verband sich die jetzt erst bekannt werdende Kabbala, so wie mancherlei Magie und Theosophie. So werden unsere Angelegenheiten hier verwickelt mit den Abentheuern des neoplatonischen, kabbalistischen, theosophischen und magisch-naturphilosophischen Mysticismus durch die ausgezeichnetsten Philologen, wie den Arzt Marsilius Ficinus, die beiden Grafen Picus von Mirandula und Reuchlin, durch ausgezeichnete Mathematiker und Physiker, wie den Cardinal Nicolaus Cusanus und so viele andere übrigens freisinnige Männer, wie Cornelius Agrippa von Nettesheim. Ja, mir scheint durch diese Verbindung der Lehren und die Zurückführung in die Traumwelt des Jamblichos und Proklos veranlaßt, daß bis auf unsere Zeit Platon so leicht neoplatonisch mißverstanden worden ist.

Unmöglich konnten die ersten, die sich der alten Werke wieder bemächtigten, das ächte vom falschen und untergeschobenen richtig scheiden und trennen, natürlich wurden sie ganz wieder auf den Standpunkt der Neoplatoniker zurückversetzt, neben Platons und Aristoteles Werken galten ihnen die Orakel des Zoroaster, die Schriften des Hermes Trismegistus, die Ueberlieferungen der Kabbala und wurden großentheils für Offenbarungen gehalten.

4) Die Weckung des Geistes und die Vergleichung der griechischen Lehren mußte dem Aristoteles viele und heftige Gegner wecken theils durch die Vorliebe für den Platon, theils unmittelbar, weil des Aristoteles eigene Lehre unbefriedigt ließ. So treten besonders heftig als Platoniker Franciscus Patricius und Bernardinus Telesius dem Aristoteles entgegen. In der anderen Weise aber, um der neuen Lehre eine bessere Gestalt als die der aristotelischen zu geben, zeichnete sich Piérre de la Ramée (Petrus Ramus), der 1572 in der Pariser Bluthochzeit ermordet wurde, besonders aus. Indessen stritt er mehr mit Heftigkeit als mit klarer Gründlichkeit und seine eigenen Versuche, vorzüglich die Logik zu verbessern, blieben zu oberflächlich. In Verbindung mit dem allgemeinen Streite gegen die Scholastik hatte all dieser Streit gegen den Aristoteles wenigstens den guten Erfolg, daß in den Schulen der Logik und Metaphysik eine neue und bessere Herrschaft des Aristoteles selbst gegründet wurde zum Schutze des scharfen und hellen Gedanken. Dafür hatte Melanchthon durch seine Schulbücher kein geringes Verdienst; auch die deutschen Schüler des Ramus, deren Streit gegen den Aristoteles sich mehr zu bloßen Streit gegen die Scho-

lastik ausglich, förderten in derselben Richtung. Melanchthon folgte in der theoretischen Philosophie fast ganz dem Aristoteles, ordnete aber die Lehren mit klarem gesundem Menschenverstande. Die Moral faßte er dagegen nur positiv = theologisch. Ihm folgten viele und stellten die Autorität des Aristoteles in den protestantischen Schulen fest, wurden aber oft Melanchthons gesundem Geist untreu, indem sie wieder mehr leere Spitzfindigkeiten aufnahmen und in der Moral das philosophische Urtheil ganz verweigerten.

b. Von der Schulrichtung freiere Denker.

§. 154.

Schon während der Blüthezeit der Scholastik traten auch außer den Mystikern einzelne Denker auf eine mehr originelle Weise auf. Unter diesen ist Roger Bacon geboren zu Ilchester in Sommersetshire 1214, gestorben 1292, auszuzeichnen. Bacon erkannte die Mängel der wissenschaftlichen Ausbildung seiner Zeit sehr genau. Er drang darauf, anstatt der einseitigen Dialektik die Mathematik und Naturwissenschaft, besonders aber die Sprachkunde zu besserem Verständniß der Bibel und der Alten zu fördern. Wir finden bei ihm schon die Andeutung mancher naturwissenschaftlicher Kenntnisse. Er kannte die Wirkungen des Schießpulvers; er wußte um die Wirkungen vergrößernder Spiegel und Gläser. Aus seinen Phantasien darüber aber, wie man mit deren Hülfe werde in die Ferne sehen und wirken können, ergiebt sich aber, daß er wol keine Beobachtungen in diesen Gebieten angestellt hat, sondern nur fremden Erzählungen folgte oder sich bloße Phantasien selbst ausmalte. Ueberhaupt aber vereitelte der Mönchsgeist ihm alle seine großen Bestrebungen; die

Obern des Franziscanerordens verfolgten ihn und hielten ihn lange gefangen. Ungefähr derselben Zeit gehört der Sonderling Raimundus Lullius, geboren 1234 auf der Insel Majorca. Er lebte hauptsächlich in der schwärmerischen Phantasie Mahomedaner und Juden zu bekehren, bestand dafür auf Reisen nach Afrika viele Gefahren, an deren Folgen er 1315 starb, dafür aber auch als Heiliger und Märtyrer verehrt wurde. Dazwischen fand er doch Zeit, so viel zu schreiben, daß seine gedruckten Werke zehn Folianten füllen. Ihm gehören manche helle Ansichten in der Ethik, für welche er der Verdammniß durch Ketzergerichte nicht entgehen konnte. Einfluß auf die Folgezeit behielt er durch seine ars magna, dieses sonderbare Werk eines Schwärmers in der Logik. Er hielt diese Kunst für eine besondere Himmelsgabe und mancher ausgezeichnete spätere Denker erkannte sie an. In der That besteht sie aber nur in der Kunst, über alles und jedes sprechen zu können nach den Combinationen leerer allgemeiner topischer Grundbegriffe.

Aus dem vierzehnten und funfzehnten Jahrhundert sind in ähnlicher Weise zu nennen besonders Johann Charlier aus Gerson bei Rheims (Gersonius), geboren 1363 und der Spanier Raimund von Sabunde, der um 1436 zu Toulouse lehrte. Charlier ist ein heller denkender Mystiker und Nachfolger des Richard von St. Victor, der sich schon sehr scharf den Mängeln der Scholastik entgegensetzte. Raimund von Sabunde zeichnete sich aus ganz vorzüglich dadurch, daß er bei seiner Darstellung der natürlichen Theologie sich so ganz von der unbeholfenen Spitzfindigkeit der scholastischen Dialektik frei hielt. Er lehrte darin, neben der Bibel Gott auch aus dem Buche der Natur kennen zu lernen. Im sechs-

zehnten Jahrhundert wird der Geist schon weit mannichfaltiger angeregt nicht nur durch einzelne Männer, sondern durch die ganzen wissenschaftlichen Bestrebungen der Zeit. So weckten den helleren und kräftigeren Gedanken die großen Philologen, wie Erasmus von Rotterdam (der 1536 starb), die Führer der Reformation, die politischen Schriftsteller in Italien, Frankreich und Schottland und die beiden ihrem Zeitalter vorauseilenden Franzosen Mantaigne (geboren 1533, starb 1592) und Charron (geboren 1541).

Die Versuche des Michel de Montaigne, welche 1580 zuerst gedruckt wurden und noch viel gelesen werden, sind nicht nur neben dem Werke des Spanier Huarte (examen de ingenios para las sciencias) für die Fortbildung der Psychologie besonders auszuzeichnen, indem sie mit vieler Lebendigkeit und Kenntniß das Leben schildern, während bis dahin fast nur die trockene Wiederholung der aristotelischen Grundbegriffe behandelt zu werden pflegte, sondern sie zeigen zugleich jenen freisinnigen Beobachtungsgeist, der sich zum Empirismus wendet und seinen Zweifel gegen alles zu richten wagt; jenen Geist des Zweifels, der sich eigentlich erst weit später bis im achtzehnten Jahrhundert fester ausbildete, gegen dessen Folgen sich indessen schon Montaigne immer mit der positiven Berufung auf den Glauben schützte.

Durch ihn angeregt schrieb sein Freund Charron, der erst Rechtsgelehrter war und sich dann zu einem ausgezeichneten geistlichen Redner ausbildete und 1603 starb, mit gleichem Freisinn seine drei Bücher von der Wahrheit und drei von der Weisheit, welche damals bald und vielfach als gottesleugnerisch angefeindet wurden.

c. Die Naturphilosophen.

§. 155.

Die originellen eigentlichen philosophischen Werke dieser Zeit vom funfzehnten bis ins siebzehnte Jahrhundert sind naturphilosophisch. Hier theilt sich die Lehre in die mystische und mathematische. Die mathematische wird im sechszehnten Jahrhundert philosophisch seit Franz Bacon und Galilei und giebt den Eingang in die neue Philosophie. Die mystische entwickelt sich daneben in kosmophysischen Phantasien von einfacheren in alt-griechischer Weise stufenweise fort zu solchen, welche die kabbalistischen, magischen, theosophischen und alchemistischen Träume mit einflechten, so wie die Vorliebe zu den neoplatonischen Phantasien schon den Ficinus, die beiden Picus von Mirandula und den Reuchlin verführt hatte. Diese mystischen Phantasien interessiren uns nur bis zu der Zeit, in welcher der gesunde und klare Gedanke der neuen Philosophie Kraft genug erhält, sie völlig zu entzaubern. Dies geschieht aber erst im Zeitalter von Balthasar Becker und Christian Thomasius, wie uns z. B. noch des Kepler pythagoreische Träume und des Newton's Interesse an Jakob Böhme's schwärmerischer Lehre zeigen.

Dem klaren einfacher dem religiösen Gefühl gehörenden Mysticismus des Richard von St. Victor waren der heilige Bonaventura und Gersonius gefolgt, Tauler und Thomas a Kempis hatten ihn ganz praktisch ausgebildet, hier aber verflicht er sich mit allen Abenteuern der mystischen Physik und wird so den religiösen Interessen untreu oder verdirbt sie.

Hier steht eine Reihe ausgezeichneter Männer neben einander. Ich erwähne aus ihnen folgende: Der Cardi-

nal Nicolaus Cusanus (oder Krebs aus Kuß im Trierschen) starb 1464 zu Todi; Bernardinus Telesius aus Cosenza im Neapolitanischen lebte in Padua und Neapel, war geboren 1508 und starb 1588; Franciscus Patritius aus Clissa im venetianischen Dalmatien war Lehrer in Ferrara und Rom und starb 1593; Giordano Bruno aus Nola im Neapolitanischen, geboren um die Mitte des sechszehnten Jahrhunderts, wurde Dominicaner, Religionszweifel entfernten ihn aus Italien, die Calvinisten in Genf nahmen ihn schlecht auf, er blieb nun in beständiger Unruhe, ging nach Paris und London, war 1586 Privatdocent in Wittenberg, dann in Prag, wurde Professor der Philosophie in Helmstedt, war aber schon 1592 wieder in Frankfurt am Main, ging nach Italien zurück, lebte einige Zeit in Padua, dann ergriff ihn die Inquisition und im Jahre 1600 wurde er in Rom als Atheist und Abtrünniger vom Ordensgelübde verbrannt. Ferner Thomas Campanella, geboren 1568 zu Stilo in Calabrien, wurde Dominicaner, kam in Verdacht, ein Verschworner der Calabresen gegen die spanische Regierung gewesen zu sein, wofür der geistreiche Mann siebenundzwanzig Jahre lang mißhandelt und gefangen gehalten wurde. Endlich fand er bei dem Cardinal Richelieu Schutz und starb 1639. Sodann Philippus Theophrastus Bombastus von Hohenheim (der sich Aureolus Theophrastus Paracelsus nannte), geboren 1493 zu Einsiedeln in Schwyz, ein Sonderling und Charlatan mit lebhafter Phantasie und vielen praktischen Kenntnissen, der eine mystische Reform der Medicin zu bewirken versuchte. Er war eine Zeit lang, der erste dieses Namens, in Basel Professor der Chemie. Unter vielen Anhängern und Nachfolgern, die dieser Mann hatte, stehen die beiden Aerzte van

Helmont, von denen der Vater, zu Brüssel 1577 geboren, im Jahre 1644, der Sohn, 1618 geboren, im Jahre 1699 starb. Endlich der Arzt Robert Fludd, geboren zu Milgate in Kent 1574, starb 1637 und der Schuhmacher Jakob Böhme, geboren zu Altseidenberg in der Oberlausiz 1575, lebte zu Görlitz und starb 1624, diese beiden die Führer vieler Theosophen. Ihre Phantasien wurden klarer dargestellt von Amos Comenius aus Komna bei Prerau in Mähren, welcher 1592 geboren zu Amsterdam 1671 starb.

Die hier von Telesius bis Campanella genannten Männer sind klarere Naturphilosophen in der einfacheren altgriechischen Weise, die anderen sind meist nur kenntniß- und phantasiereiche Sonderlinge, Paracelsus aber ist der originelle neue kabbalistisch-alchemistische Theosoph, dem so viele folgten bis auf unsere Zeit.

1) Der Cardinal Nicolaus Cusanus wurde wegen seiner mathematischen Kenntnisse und astronomischen Ansichten als ein Vorläufer des Kopernikus angesehen. Seine eigenthümlichen philosophischen Ansichten enthalten aber eine pythagoreisch-neoplatonische Phantasie von einem Pantheismus, in welchem Gott das unbedingte Maximum und zugleich in seiner Einheit das unbedingte Minimum ist, die Welt aber das zusammengezogene oder endlich gewordene Maximum; ein Traum von ganz willkührlich unklarer Ausführung.

2) Telesius trat besonders gegen die Physik des Aristoteles auf mit dem guten Grunde, daß die griechische Naturlehre nicht durch Erfahrung und Beobachtung begründet sei, sondern auf willkührlichen Hypothesen und Machtsprüchen der Vernunft beruhe. Besonders tadelt er mit gutem Grunde die Weise des Aristoteles, daß

er nur leere Begriffe als Principien angebe. Aber sein eigener Versuch führt nicht weiter, indem er nur in der Weise der Jonier und des Parmenides Wärme und Kälte als die zwei entgegengesetzten thätigen unkörperlichen Principien der Natur und daneben die Materie als das leidende voraussetzt und daraus Himmel und Erde aufbaut.

Patricius folgte in Einigem, namentlich in der Polemik gegen den Aristoteles dem Telesius. Sein eigenes Werk ist aber schon viel wilder phantastisch nach neoplatonischen, hermetischen Vorstellungen, den Orakeln des Zoroaster, der ägyptischen und chaldäischen Philosophie.

Umfassender stellte sich Campanella seine Aufgabe, die alle Fragen der Metaphysik umfaßte, aber in der losen Zusammenstellung so vieler Dinge keine ihm eigene Einheit zeigt, auch von ihm unvollendet gelassen wurde.

3) Bruno ist hier der originellste unter denen, welche eine Weltansicht in einer der altgriechischen Physik verwandten Weise ausführen, so wie er sie in einer eigenen Alleinslehre gab. Liebte er auch Magie, Astrologie und die Kunst des Lullius, so war er doch von den Satzungen der Kirchenlehre und aller fremden Autorität über den Gedanken unabhängig, ein kühner Anhänger der Lehre des Kopernikus. Aber auch sein originellstes Werk, der metaphysische Traum seiner Alleinslehre, ist so willkührlich phantastisch, daß es wissenschaftlich ohne Bedeutung bleibt.

4) Anders und origineller gestaltet sich die theosophische Naturphilosophie, welche in ihrer Verbindung mit Magie, Kabbala und Alchemie auch viele chemische und

andere naturwissenschaftliche Kenntnisse im Hintergrunde ihrer wunderlichen Träume hatte. Sehr alt sind diese durch Orient und Occident verbreiteten geheimen Künste, welche, wie ihr Name Magie andeutet, wol von alter Zauberkunst von Priestergesellschaften stammten und verschlungen mit dem Aberglauben der Geisterlehren, mit Kunst und Aberglaube der Visionen, Entzückungen und Jonglerie viele metallurgische, pharmaceutische und andere chemische Kenntnisse vererbten, dabei den Stein der Weisen, den alles auflösenden Alkahest, die alle Krankheit heilende Panacee suchen ließen. Diese Magie spielt schon lange unter den Traditionen unserer Philosophen noch mehr im Aberglauben der Völker ihre Rolle, kommt seit der neueren Einmengung der Kabbala philosophisch noch mehr in Frage und ihr vorzüglichster Ausbildner wird hier Paracelsus, dieser weise Meister der Philosophen a lapide. Ihm folgten nicht etwa nur Valentin Weigel, die Rosenkreuzer, die van Helmont, Fludd und Böhme, sondern bis auf unsere Zeit Fürsten, Staatsbeamte, Abenteurer, Prediger und mancher ehrliche Handwerksmann. Die Geschichte dieser Philosophie a lapide ist schwer zu verfolgen und daher des Paracelsus Originalität sicherer dahinein zu setzen, daß diese Träume erst mit ihm bestimmt in unsere Erzählungen eintreten, indem er seine ganze philosophische Weltansicht in diese Bilder und Lehren verschlingt. Denn nach van Helmont (de tribus principiis cap. 1. N. 3—6.) folgte er im chemischen besonders dem Basilius Valentinus, welcher um 1413 Benedictiner-Mönch in Erfurt war.

Ich gebe einen kurzen Anklang seiner Lehre.

a) Gott allein ist es, der uns alles durch das innere Licht der Natur offenbart. Der heilige Geist zündet in

uns ohne unser Zuthun das innere Licht an. — Gott bleibt in allen Künsten und Wissenschaften der oberste Meister und Scribent; der erste, höchste und unser aller Text. Moses, die Propheten und Apostel ist ein jeglicher ein Magus, Kabbalist und Divinator gewesen.

b) Die Arzneikunst hat vier Säulen, Philosophie, Astronomie, Alchemie und Religion. Die Philosophie ist die Anticipation der Natur, des Makro- und Mikrokosmus durch Erkenntniß, sie betrachtet die Dinge der untern Sphäre, vorzüglich den Menschen; die Astronomie dagegen die Dinge der obern Sphäre, die Gestirne. Was aber ein Astrum in der obern Sphäre, das ist ein Mineral in der unteren. So fließen beide auch wieder in einander. Die Alchemie ist die Vollendung des Naturproducts zur höchsten Reife, wozu es nur durch den Menschen gelangen kann. Ihr höchstes Ziel ist nicht die Verwandlung unedler Metalle in Gold, sondern der Gewinn kräftiger geheimer Heilmittel.

c) Gott ist das Grundwesen, aus welchem alle Dinge hervorgegangen sind; er ist der große Limbus, darin der Samen aller Creaturen enthalten ist; der Mensch dagegen, die letzte und vollkommenste aller Creaturen, ist der kleine Limbus, weil er den vollkommensten Auszug aller Creaturen in sich vereinigt darstellt. Jeder sichtbare Körper ist die Hülle eines unsichtbaren siderischen, astralischen Leibes von geistiger Wesenheit. Alles lebt, ißt und trinkt und giebt Excremente von sich.

Auch die thierischen und menschlichen Leiber haben einen Geist, den Archeus in sich, der alle Veränderungen in ihnen vernimmt und allein heilt. Er hat seinen Sitz im Magen.

d) Alle Dinge stehen in Harmonie, der Himmel mit der Erde, die ideelle Welt mit der materiellen.

Die wahren Elemente sind Salz, Schwefel und Quecksilber (Valentin hatte Balsam oder Quecksilber, wie ein Wasser, Schwefel oder Oel und Salz), jedoch nicht nach ihrer irdischen, sondern nach ihrer astralischen Eigenschaft. Das astralische Salz ist der Grund der Consistenz der Körper und ihres Rückstandes nach dem Verbrennen; der astralische Schwefel macht den Grund des Wachsthums und des Verbrennens, das astralische Quecksilber ist Grund der Flüssigkeit und des Verrauchens. Die Zusammenkunft der drei Elemente macht den Körper aus.

Salz ist das Gleichniß des Leibes und der Erde; Schwefel des Geistes und der Luft; Mercurius der Seele und des Wassers.

e) Durch die vier Scheidungen gehen aus dem mysterium magnum (dem Dunst des Chaos), dem geistigen, unsichtbaren, rauch- und gasartigen Wesen die drei Principien aller Dinge hervor.

Die erste Scheidung gab die vier gemeinen Wesenheiten (Elemente).

Die zweite Scheidung ließ aus dem Feuer die ewigen Gestirne, aus der Luft das Geistige (Gas), aus dem Wasser Wassergeschöpfe, aus der Erde die irdischen, empfindenden und nicht empfindenden Geschöpfe entstehen.

Die dritte Scheidung giebt Irrung, Mißrath, Kampf, Streit, Empörung, Uebel, Sturm, Fluth, Krankheit.

Die vierte Scheidung ist der Rückgang, die Wiederauflösung in das mysterium magnum.

f) Der Mensch wird nicht bloß durch den Magen, sondern noch vielmehr unsichtbar durch die Theilnahme am Allleben mittelst der Anziehung und Einsaugung durch verschiedene Haut- und Sinnenöffnungen aus dem περὶ εἶχον magisch gespeist und genährt.

Dies-

Dies erklärt Ansteckung und Heilung der Krankheiten in distans.

Im Traume lebt der Mensch, wie die Pflanzen, allein aus dem Leben des elementarischen oder des siderischen Leibes, ohne Thätigkeit des eigenen menschlichen Geistes. Wenn der siderische prädominirt, dann verkehrt er mit den Gestirnen und es entstehen Träume aus der Offenbarung der Gestirne voll von geheimer Wissenschaft und Kunsteingebung.

5) Noch phantastischer und, wenn man will, poetischer sind die Phantasien des Böhme, die aber physisch weniger Bedeutung haben. Einige seiner Hauptphantasien sind folgende:

a) Alles, was da worden ist, muß doch wol so wie eine Ursache, also auch eine Wurzel und einen Grund haben, wodurch und woraus es geworden ist; denn wo nichts ist, daraus wird nichts: nun war vor dem Anfange der Schöpfung nichts, als nur allein Gott. Also alles, was geworden ist, muß aus seiner Wesenheit und durch seinen Willen geworden sein. Jene ist also der Urgrund, diese die Ursache der Weltschöpfung.

b) In der göttlichen Wesenheit, als dem Urgrund der Schöpfung, sind zweierlei Qualitäten oder Beweglichkeiten zu unterscheiden; die grimme nemlich, herbe und zusammenziehende Qualität, welche ist der Grund aller Macht und Bestandheit, ohne welche keine Kraft zum Selbstbestehen und noch weniger zur Weltschöpfung oder zur Menschwerdung in Gott sein würde; — dann die süße und sanfte Qualität, welche ist der Urquell der göttlichen unendlichen Liebe. Die grimme Qualität erscheint als Feuer und Eifer, die süße und sanfte als Licht und Liebe.

c) Das Feuer und der Eifer ist nur das Wesen oder der Urgrund, das Licht aber und die Liebe ist das eigentliche Leben Gottes.

d) Gleichwohl urständet selbst das Licht und die Liebe aus dem Feuer und dem Eifer, ohne welchen auch Licht und Liebe gar nicht sein möchten.

e) Das Leben und Regen der beiden genannten Principien in Gott constituirt das große Wunder der göttlichen Magia, das immer wird, da nichts war, als ein ewiger finsterer Urgrund.

f) Nicht mußt du aber denken, daß Gott im Himmel und über dem Himmel etwa stehe und walle, wie eine Kraft und Quallität, die keine Vernunft und Wissenschaft in sich habe: nein, so ist Gott nicht, sondern er ist ein allmächtiger, allweiser, allwissender, allsehender, allhörender, allriechender, allschmeckender Gott, der da ist in sich sänftig, freundlich, lieblich, barmherzig und freudenreich, ja die Freude selbst.

g) Dieser eine Gott ist eine heilige untheilbare Dreifaltigkeit. Der Vater ist die ganze göttliche Kraft und das ewige ursprunglose Wollen seiner selbst; der Sohn ist vom Vater und im Vater, des Vaters Herz oder Licht, und der Vater gebärt ihn von Ewigkeit zu Ewigkeit immerdar; der heilige Geist endlich, der von Vater und Sohn ausgeht, ist das substantielle Band, dadurch Vater und Sohn in einander bestehen, der Geist ist die webende Kraft und Verständigkeit Gottes.

h) Gott sich nun ewig neu findend in seinem Sohne mittelst des heiligen Geistes und ewig sich freuend dieses Fundes, d. h. der Entdeckung seiner selbst, vermag sich in dieser Freude nicht immer zu halten, sondern er breitet sich verherrlichend in ihr aus. Diese Ausbreitung ist die Weltschöpfung.

i) Die Hervorbringung der Creatur unterscheidet von der innerlichen ewigen Hervorbringung der Zeugung des göttlichen Sohnes und der Spiration des heiligen Geistes als im Anfange der Zeit geschehend. Die Schöpfung ist eine Hervorbringung aus Nichts d. h. aus dem Un- oder Urgrunde der ewigen Natur in Gott, den Gott sich hiermit selbst unterwirft, indem er als Geist sich über dieselbe im göttlichen Selbstbewußtsein erhebt. Ohne die Anerkennung dieser Natur in Gott ist die Confundirung des Schöpfers mit dem Geschöpf unvermeidlich.

Aus diesem baut sich Böhme denn auch die Natur weiter aus. Aus der bittern Qualität entstanden Steine, Stein-Erze, Sand, Salze, Erden, vorzüglich Bittererden. Wo aber der hitzige Geist im süßen Wasser der Liebe aufgehend durch den herben Geist der Materie zusammengezogen und eingekörpert wird, da ist Gold und Silber und viel Edelsteine geworden. Wo aber die süße Qualität vorherrschend war, da ist viel des irdisch-begreiflichen Wassers geworden. Ferner nach dem Gleichnisse der Dreiheit in Einheit, d. h. nach dem Gleichnisse Gottes sind die Principien aller Dinge (wie bei Paracelsus) Sal, Mercurius und Sulphur.

Alle diese physischen Bilder dienen aber hier eigentlich nur einer mystischen Religionslehre. Allerdings soll der vollendete Künstler, als Magus und Naturbeherrscher den ganzen Menschen wieder in den Himmel oder vielmehr den Himmel in den Menschen einführen, um aus Himmel und Erde abermal Eins zu machen: daß die Seele vom Himmel esse, sie mag wollen oder nicht, erschreckend ob dem Liebeleben, und darüber neu geboren auffahrend in himmlische Wesenheit.

6) Johann Baptista van Helmont, der sich als Arzt und vorzüglich als Chemiker auszeichnete, war

in hohem Grade Visionär und bildete die Naturphilosophie des Paracelsus nach eigenen Phantasien um, wobei aber der Geist der Lehre nicht verändert wird. Sein Sohn Franciscus Mercurius van Helmont bleibt auch bei solchen willkührlichen physikalischen Träumen, aber hier fehlen die bestimmten chemischen Bilder; das ganze Gemälde wird wieder trockener abstract und bekommt dadurch in einem Theile eine solche Aehnlichkeit mit einer Abtheilung von Leibnitzens Monadenlehre, daß man meinen sollte, Leibnitz sei ihm darin gefolgt. Er lehrt nemlich, jeder Körper habe seinen Geist und jeder Geist seinen Körper. Der Körper eines Menschen oder Thieres ist nichts anderes, als eine unzählige Anzahl von Körpern, die zur Einheit zusammengedrängt und in eine gewisse Ordnung gebracht worden. Der Geist eines Menschen oder Thieres ist nichts anderes, als eine unzählbare Menge von Geistern, welche in diesem Körper vereinigt worden sind, ihre Ordnung und Regiment haben, so daß einer der oberste Regent, der zweite sein Stellvertreter und von den übrigen jeder seine Untergebenen hat. In jedem Dinge ist ein Centralgeist, auf welche alle übrigen zurückgehen und aus welchem sie ausgehen, wie alle Linien der Peripherie. — Jeder Körper ist seiner Natur nach ein Leben oder Geist, ein vorstellendes Wesen, welches Sinn, Erkenntniß, Liebe und Verlangen, Lust und Schmerz hat.

Dies Bild steht so in einem neoplatonischen Weltgemälde, in dem dann auch die Seelenwanderung daraus abgeleitet ist, wie jeder Centralgeist sich nach seinen Tugenden oder Lastern einen neuen Körper bilden muß.

So stehen diese phantastischen Weltgemälde neben den festen und klaren wissenschaftlichen Lehren, in denen sich die neue Philosophie und überhaupt die Sicherheit der neuen Wissenschaft entwickelt, der wir auf ihrem richtigen Wege nun genauer nachgehen wollen. Doch muß voraus bemerkt werden, daß auch die neuen klaren Lehren vielfach mit mystischen Phantasien, oder wenigstens ihnen entlehnten schwankenden Hypothesen verbunden blieben, welche wir aber größtentheils von ihnen sondern können.

Dritter Theil.

Die

Geschichte der Philosophie

von der

Erfindung der Methoden der Erfahrungswissenschaften bis zur Auffindung der Principien aller metaphysischen Erkenntnisse

oder

von Galileo Galilei und Bacon von Verulam bis auf Kant.

Einleitung.

§. 156.

Wir sahen in der letzten Zeit das philosophische Selbstdenken in seinen freieren Anregungen vorherrschend auf die Naturphilosophie hingedrängt werden. Aber alle diese Versuche blieben Träume, bis die feste mathematische Gedankenordnung der Erfahrung entdeckt wurde und dadurch die neue Philosophie Leben und Aufschwung erhielt. Hier that Galileo Galilei den entscheidenden Schritt. War nun dadurch der Gelehrtenrepublik einmal die Aufgabe gestellt, so mußten sich für ihre Lösung zwei Hauptanforderungen deutlich machen:

1) Die Gesetze der Natur nur vermittelst der Beobachtung zu studiren.

2) Die syllogistische Methode der Scholastik als die mathematische anzuerkennen; die angewandte Mathematik fortzubilden und in mathematische Naturphilosophie zu verwandeln.

So stehen Bakon von Verulam und Descartes als Führer neben einander. Bakon leitete die Philosophie auf den ersten, Descartes auf den andern Weg. Auf beiden Wegen wurde das Ganze der Wissenschaften kräftig durchgearbeitet. Auf der Seite des Descartes erhielt der Naturalismus durch Newton sein volles Gefühl der Kraft und Klarheit und daneben wur-

den zugleich die Formen des rationalen Dogmatismus mit seiner mathematischen Methode in der Philosophie immer genauer anerkannt. In dieser letzten Weise wurde aus den Schulen der Deutschen die aristotelische Dialektik des Melanchthon und der Jesuiten durch die Cartesianer verdrängt und die der Cartesianer durch die Wolfianer, in deren Besitz Kant unsere Schulen fand.

Auf Bakon's Seite dagegen erhielt die Logik durch Locke eine ganz empirische Ausbildung, bei der sie nur der Erfahrung und der Induction vertraute. Deren Herrschaft gründete Condillac auch in Frankreich. Dieser Methode lagen nun die reichsten nicht so schnell mit Mathematik zu bezwingenden Gebiete der Erfahrungswissenschaften offen, Psychologie, Geschichte, Politik. Diese Wissenschaften erhielten nun auf dieser Seite, wie die Naturwissenschaften auf jener, Ausbildung in neuer nie gekannter Vollkommenheit unter der Theilnahme aller gebildeten Europäer.

Wir haben also hier zu folgen der Fortbildung des Empirismus, welcher die ganze spekulative Metaphysik verwarf, der Fortbildung des rationalen Dogmatismus, welcher dagegen in der Vollendung dieser speculativen Metaphysik sein Hauptziel fand, dann dem gegenseitigen Streite zwischen diesen beiden, welcher vorzüglich immer mehr zur philosophischen Erforschung des menschlichen Geistes, zur anthropologischen Wendung aller philosophischen Speculation leitete in den Fortschritten von den Versuchen über den menschlichen Verstand zur Kritik der Vernunft; endlich dem vielgestaltigen Skepticismus, der hier von Montaigne bis Hume eigentlich immer antidogmatisch den Interessen des Empirismus diente, wenn er nicht zuweilen in orthodoxen Launen nur die menschliche Vernunft kränken wollte.

Aus alle diesem treten uns dann für diese ganze Geschichte zwei Hauptaufgaben hervor. Für die Dialektik nemlich Ausbildung der Theorie der Vernunft als das von dem Empirismus und Rationalismus gemeinschaftlich bearbeitete Gebiet. Die dadurch gewonnenen Vortheile soll dann die Kritik der Vernunft anwenden, um die scholastische Methode der Beweise und Namenerklärungen aus der Philosophie im Streite mit dem Rationalismus der Schule ganz zu verdrängen, während sie doch für diesen und gegen den Empirismus das ganze System unserer philosophischen Erkenntnisse a priori aufweist und deducirt.

Dagegen ist für die Weltansicht die höchste Aufgabe, wissenschaftlich in der Schule den großen Streit um Wissen und Glaube zu entscheiden. Dieser wird, nachdem so viele Märtyrer des Selbstdenkens gefallen waren, doch eigentlich erst in Descartes Schule bei Becker und Christian Thomasius wissenschaftlich, verliert sich dann in den Zank des Autoritätsglaubens mit dem einseitigen Naturalismus und wird erst von den Unsrigen zur Schlichtung vorbereitet. Die großen Schwierigkeiten waren hier darin zu überwinden, daß erst aller Aberglaube und alle Schwärmerei aus der Wissenschaft geschieden werden mußte. Dies ist ein großes Werk der Denker des siebzehnten Jahrhunderts. Es gab allerdings fast zu jeder Zeit einzelne Männer von besonders hellem Geiste, die fast jedem Aberglauben überlegen waren, aber hier zu dieser Zeit wurde der Gedanke so hell, daß seine Freiheit allgemein anerkannt und der Aberglaube selbst aus dem bürgerlichen Leben (wenigstens aus den Gerichten) verdrängt werden konnte. Dadurch konnten auch die wissenschaftlichen Aufgaben erst vollständig klar überblickt und die Methode ihrer Lösung verstanden werden, so daß endlich sehr mühsam die religiösen und theologischen Ideen mit all-

gemeinerem Einverständniß von der Wissenschaft gesondert wurden. Natürlich mußte aber dies anfangs damit irren, daß man die Wissenschaft für die ganze menschliche Wahrheit nahm und also, indem man die Unhaltbarkeit des religiösen Autoritätsglaubens einsehen lernte, überhaupt an der religiösen Ueberzeugung irre wurde. Dies gab den großen Sieg des Naturalismus, welcher einer philosophischen Anerkennung des wahren Glaubens nothwendig vorhergehen mußte und vorher das eigenthümliche Geschick, daß diejenigen zum Theil, wie Franz Bacon und Newton, die Naturwissenschaften am sichersten und unbefangensten förderten, welche dem Autoritätsglauben unbedingt ergeben blieben, ihn aber ganz von der wissenschaftlichen Untersuchung getrennt hielten.

Eine bedeutende Anzahl der ausgezeichnetsten Männer arbeiteten fast gleichzeitig an der Gründung dieses großen Werkes. Es lebten nemlich

Bacon von Verulam von 1561 bis 1626,
Galileo Galilei von 1564 bis 1642,
Kepler von 1571 bis 1631,
Grotius von 1583 bis 1645,
Hobbes von 1588 bis 1679,
Gassendi von 1592 bis 1655,
Descartes von 1596 bis 1650.

Wir wollen mit den Mathematikern anfangen, die den neuen Gedanken zuerst in der Anwendung zeigten.

Erste Abtheilung.

Galilei, Franz Bacon, Descartes.

1. Galileo Galilei.

§. 157.

1) Im Mai des Jahres 1543 erhielt Kopernikus den ersten Abdruck seines Werkes **de revolutionibus orbium coelestium**, und starb. Darin lehrte er der Nachwelt genauer als Jemand zuvor die tägliche und jährliche Bewegung der Erde und rückte die Erde aus der Mitte des Weltalls. Mit dieser Umwandlung der astronomischen Weltansicht mußte sich auch die physikalische Weltansicht der Philosophen nach und nach gänzlich verändern. Der ganze griechische monotheistische Weltbau der Weltkugel mit ihren Sphären war vernichtet; die krystallnen Sphären, an welche die Alten die Sterne geheftet hatten, zerfielen in Trümmer, es blieb nur eine freie Schwungbewegung der Erde und Planeten vorauszusetzen übrig. Das Bild für die Rangordnung der Geisterreiche ging verloren. Nicht mehr konnte man über die Unvollkommenheit der sublunarischen Welt stufenweise Sphären des rein Geistigen träumen bis hinauf zur göttlichen Reinheit und ewigen Seligkeit. Der Himmel ist nicht mehr oben, Gott nicht mehr der erste Beweger. Von nun an war auch die Wissenschaft gezwungen, wenn sie Gott suchen wollte,

ihn in der That nur in Geisteswahrheit zu suchen. Die Weltkugel des Aristoteles gab ein klares räumliches Bild von dem einen Reiche Gottes, jetzt konnte eine physische Gotteslehre nur in verwirrten eigentlich sinnlosen Träumen ausgeführt werden. Diese große Umwälzung, welche des Kopernikus neuer Gedanke in die ganze Weltansicht bringen mußte, machte ihn bald zum Gegenstand des heftigsten Streites. Die neue Lehre fand Anhänger und Gegner, aber die Anhänger hatten dem kirchlichen Aberglauben der Zeit gegenüber einen harten Stand. Schon der schroffe Gegensatz gegen die Physik des Aristoteles mußte die Geistlichkeit dagegen stimmen, noch mehr aber das Zeugniß der heiligen Schriften, welches dem Aristoteles zu Hülfe gerufen wurde, um das Stillestehen der Erde und den Lauf der Sonne zu beweisen. Nur kühne Geister wagten anfangs entschieden für Kopernikus zu sprechen, wie Bruno von Nola, die meisten hielt das religiöse Vorurtheil ab, oder sie zogen sich doch scheu zurück. So gab Bacon von Verulam zu, aus astronomischen Gründen lasse sich die Hypothese des Kopernikus nicht widerlegen, aber aus naturphilosophischen sei sie zu verwerfen. Und diese naturphilosophischen Gründe giebt der geistreiche Ordner der Lehre von den Inductionen in der unbeholfenen Induction: die entferntesten Gestirne bewegen sich beim Umschwung des Himmels am schnellsten, die näheren immer langsamer, das unterste, die Erde, müsse also ruhen, ohne zu bemerken, daß diese Vorstellung ja nur eine Folge der Voraussetzung des Umschwungs der Weltkugel und gar keine Induction aus der Beobachtung sei. Nur das religiöse Vorurtheil konnte ihn so grob täuschen. In gleicher Weise wird Tycho de Brahe auf seine künstlichere scharfsinnig ausgeführte Hypothese über den Bau des

Sonnensystems nur durch das religiöse Vorurtheil verleitet. Als Pater Scheiner zuerst die Sonnenflecken sah, fürchtete er sich so sehr vor dem Aristoteles, daß er kaum wagte, zu sagen, was er gesehen habe. Galilei schrieb an Kepler: Du bist beinahe der Einzige, der meinen Angaben vollkommenen Glauben beimißt. Als ich den Professoren am Gymnasium zu Florenz die vier Jupiters Trabanten durch mein Fernrohr zeigen wollte, wollten sie weder dieselben noch das Fernrohr sehen, sie verschlossen ihre Augen vor dem Lichte der Wahrheit. Diese Gattung Menschen glaubt, in der Natur sei keine Wahrheit zu suchen, sondern nur in Vergleichung der Texte. — Wie würdest du gelacht haben, wenn du gehört hättest, wie der Erste unter ihnen in Gegenwart des Herzogs sich bemühte, die neuen Planeten bald mit logischen Argumenten, bald mit magischen Verwünschungen vom Himmel herabzureißen.

Selbst Descartes sucht noch in seiner Bewegungslehre eine spitzfindige Darstellung, um das Stillestehen der Erde in seiner Hypothese von den Wirbeln zu rechtfertigen.

Unter so ungünstigen Verhältnissen kam der Streit erst zur entscheidenden Heftigkeit und führte zum Sieg des Kopernikus etwa siebzig bis achtzig Jahre nach Kopernikus Tode und dieses geschah vorzüglich durch die zwei befreundeten großen Geister, Kepler und Galilei. Beide lebten fortwährend im Kampfe mit dem Aberglauben der Zeit, aber beide blieben treu bei der Vertheidigung der neugefundenen Wahrheit. Auch war in der That erst durch das, was diese Männer leisteten, die Sache des Kopernikus wissenschaftlich entschieden. Denn so lange man noch bei der alten Hypothese von der gleichförmigen Kreisbewegung der Planeten blieb, hatte die

neue Ansicht immer eben noch große Schwierigkeiten gegen sich. Diese Schwierigkeiten überwand Kepler, der größte aller Entdecker in der Astronomie, unmittelbar durch die Beobachtung, und Galilei brachte der neuen Lehre dann die eigenen naturphilosophischen mathematischen Principien.

2) Johann Kepler, geboren zu Wiel im Würtembergischen 1571, gestorben auf einer Durchreise in Regensburg 1631, folgte von dem Augenblicke an, da er sich entschlossen hatte, für die Astronomie zu leben, dem Gedanken, der Weltbau muß durch einfache zusammenstimmende Kräfte im Gange erhalten werden, es muß hier, wie in der ganzen Natur, Einheit in der Mannichfaltigkeit herrschen. Die Astronomie muß der Metaphysik des Aristoteles entzogen und in eine Physik des Himmels verwandelt werden. Für diesen Gedanken lebte er mit einer Geisteskraft und einer Ausdauer, die selten von einem Menschen erreicht worden ist, und die ihm endlich mit den glänzendsten Entdeckungen belohnt wurde. Stets verfolgte ihn zwar der Aberglaube seiner Zeit, aber er wußte ihn zu bekämpfen oder ihm auszuweichen. Der Hexenglaube drohte ihm, seine Mutter in hohem Alter auf den Scheiterhaufen zu legen, er überwand ihn nach langem Kampfe glücklich. Die Religionsstreitigkeiten beunruhigten ihn Zeit Lebens und beschränkten die Zeit seiner Thätigkeit ungemein, doch behielt er noch Zeit und Kraft das Bewundernswürdigste auszuführen. Die chaldäischen und arabischen Fabeln der Astrologie haßte und verwarf er und doch plagten sie ihn Zeit Lebens, indem er als kaiserlicher Astronom dem Vorurtheil der Zeit nachgeben und stets nach diesen Träumen den Himmel deuten mußte. Aber nie erhielt dies Einfluß auf seine eigenen wissenschaftlichen Bestrebungen

und selbst, wo er sich fügen mußte, entschädigte ihn gewissermaßen sein geistreicher Witz. Da Kopernikus meinte, nur eine alte Lehre des Pythagoras zu erneuern, wurde auch Kepler auf Pythagoras zurückgeführt und der alte Traum der Harmonie der Sphären ergriff auch seine Phantasie; dies Mal den Geist höchst glücklich leitend, da es eben der Wissenschaft höchstes Interesse war, neue Zahlenharmonien zu entdecken. Denn seine großen Entdeckungen waren ja die drei, daß die gerade Linie vom Mittelpunkte der Sonne an den eines Planeten gezogen bei der Bewegung des Planeten in gleichen Zeiten gleiche Räume beschreibe, daß jeder Planet in einer Ellipse um die Sonne laufe, in deren einem Brennpunkt die Sonne stehe; daß dabei die Quadrate der Umlaufszeiten sich wie die Würfel der mittleren Entfernung verhalten, und in diesen Zahlenharmonien schrieb er das Gesetzbuch der Bewegungen im Planetensystem. Es gelang ihm aber in der Ausführung seiner Zahlenphantasien zur Entdeckung der Wahrheit zu gelangen, weil er sich im Verfolge seiner Untersuchungen nie von willkührlichen Träumen leiten ließ, sondern ganz streng an der Hand der Beobachtung ging. Die strenge Unpartheilichkeit, mit der er jede Hypothese, durch die er endlich die so lange gesuchte Wahrheit gefunden zu haben glaubte, von neuem prüfte, der entschlossene Muth, womit er seine vermeinten Entdeckungen, wenn sie nicht die strengste Prüfung aushielten, verwarf, die mühsam geendigte Untersuchung von neuem anfing und durch unzähliche vergebene Versuche sich nicht abschrecken ließ, einen neuen zu wagen, zeigt die Kraft seines philosophischen Geistes, die unüberwindliche Wahrheitsliebe, den unermüdetsten Fleiß. Mit unsäglicher Mühe ertrotzte er seine Entdeckungen. Er erfand wol das astronomische Fern-

rohr, aber er hatte die Mittel nicht eines verfertigen zu lassen; er war der erste, der die Theorie der Logarithmen öffentlich bekannt machte, aber er lernte sie erst kennen, als sein Werk vollendet war. So hat sein kühner Geist mit geringen Hülfsmitteln und mit dem ungeheuersten Aufwand der alten Rechnungsmethoden die großen Erfolge erzwingen müssen, deren Ueberblick uns jetzt so leicht wird. Aber mit genialer Erfindungskraft wußte er sich aller Methoden zu bemächtigen, um jedes Mal auf die geschickteste Weise ohne alle Hypothese die Entfernungen der Planeten von Erde und Sonne aus den Beobachtungen zu berechnen. Er gab also die Gesetze der Bewegungen im Planetensystem und führte ihre Anwendungen aus, indem er in den Rudolphinischen Tafeln die erste Berechnung des Planetenlaufes nach der kopernikanischen Ordnung des Systems ausführte. Erst jetzt war der alte Bau der krystallnen Sphären ganz vernichtet, und die wahre Grundlage der neuen nur auf Beobachtung ruhenden Astronomie gegeben. Und noch weiter hinaus sah sein genialer Blick. Er vermuthete die Anziehungskräfte, welche Sonne und Planeten zusammenhalten, errieth, ehe Galilei sie beobachtete, die Axendrehung der Sonne, und vermuthete Sonnen in den Fixsternen, wodurch eigentlich erst die kopernikanische Weltansicht ihre Unermeßlichkeit erhielt, indem auch unsere Sonne nicht mehr als Mittelpunct der Welt erscheinen konnte.

3) Unseren Interessen steht aber noch näher Galileo Galilei, geboren zu Pisa 1564, gestorben 1642, indem er die Sache des Kopernikus mehr auf dem theoretischen Wege verfocht. Eben dadurch gab er dem Streite ein lebhafteres und allgemeineres Interesse, regte den Aberglauben gewaltsamer gegen sich auf. Seit 1615 traten Pabst und Inquisition gegen ihn auf, und da er

auf

auf die erste Warnung sich nicht abhalten ließ, für Kopernikus zu sprechen, zwang die Inquisition den fast siebzigjährigen, seine Lehre abzuschwören, und verfolgte ihn dann doch noch mit Gefängniß und Beschränkung seiner Freiheit. So brach er als Märtyrer die Bahn der mathematisch geleiteten Naturlehre. Indem er die damals durch einen glücklichen Griff eines holländischen Glasschleifers gefundenen Fernröhre zuerst nach den Sternen richtete, gelang es ihm, durch die Beobachtung des Kopernikus Ansicht zu begründen, durch die Entdeckung der Monde des Jupiter, der Phasen der Venus, der Auflösung eines großen Theils des Schimmers der Milchstraße in einzelne Sterne. Für unsere Angelegenheit aber wirkte er das größte, indem er der Methode nach zuerst die Festigkeit und Klarheit der mathematischen Erkenntniß für die Erforschung der Naturgesetze selbst gewann. Dies erleuchtete den wissenschaftlichen thätigen Geist auf eine ganz neue Weise und gab ihm ein unüberwindliches Selbstvertrauen.

Galilei erfand nemlich die Gesetze der stetig und gleichförmig beschleunigenden Kräfte, wies mit deren Hülfe die Gesetze des freien Falls der Körper und die parabolische Theorie der Wurfbewegung nach, und führte die Beweise für die Axendrehung der Erde aus. Dadurch bewirkte er so Großes, weil er damit im tiefsten Grunde die falschen alten naturphilosophischen Grundsätze der Bewegungslehre widerlegte und verdrängte. Die Astronomie hatte nemlich seit Aristoteles die drei Bewegungen gerade abwärts, gerade aufwärts und gleichförmig im Kreise für die natürlich einfachen genommen und daraus die andern zu deuten gesucht. Galilei hingegen erkannte zuerst das Gesetz der Relativität aller Bewegung richtig an, und daß nur die gleichförmige geradlinige Bewegung eine

natürlich einfache sei, während jede andere erst durch einwirkende Kräfte aus gleichförmig geradlinigen zusammengesetzt werden müsse. Dies erweiterte den Blick und machte die Mechanik zuerst zu einer physischen Wissenschaft.

Gegen diese Behauptung könnte man mir vielleicht einwenden, daß die bei Aristoteles Werken vorkommenden mechanischen Fragen in der zweiten Frage schon das sogenannte Parallelogramm der Kräfte recht klar beweisen, indem gezeigt wird, wie ein Punct, der sich mit einer gewissen Geschwindigkeit auf einer geraden Linie bewegt, während diese Linie in einer anderen Richtung ihrer ersten Lage parallel fortgeschoben wird, die Diagonale des Parallelogramms beschreibe, dessen Winkel der Unterschied beider Richtungen und dessen Seiten im Verhältniß der gegebenen Geschwindigkeiten stehen. Ferner, daß an derselben Stelle die Kreisbewegung aus einer geradlinigen κατὰ φύσιν in der Richtung der Peripherie (also der Tangentialgeschwindigkeit) und einer παρὰ φύσιν, die gegen den Mittelpunkt stoßend gerichtet sei, zusammengesetzt werde. Aber diese Bemerkungen, bei denen man nur an Wage und Scheibe dachte, blieben todt und ohne Anwendung. Derselbe Fall findet auch bei der Lehre vom Luftdruck statt. Empedokles, Anaxagoras, Aristoteles und andere wußten wohl, daß der Druck der Luft das Wasser in der Klepsydra, den Wein im Fasse zurückhalte. Aber doch hat erst Torricelli, von Galilei geleitet, das Gesetz des Luftdruckes erkannt. Galilei gab zuerst die Beispiele, wie man durch Beobachtung der Natur ihre Gesetze abfragen und mathematisch sicher stellen könne. Eben dieses hat keiner der Alten versucht. Galilei zeigte die große und reiche Aufgabe der mathematischen Experimentalphysik, gab dadurch den Erfahrungswissenschaften das vorleuchtende Beispiel, hielt dem rationalen Dogmatis-

mus die Methode vor, welche mit ihren rasch vorschreitenden Lösungen jedem klaren Kopf imponirte und ihn erfreute. So hat Galilei den wissenschaftlichen Geist in die neuen Bahnen gewiesen, auf denen er so reich geworden ist und so fest und klar. Seine Schüler und Nachfolger führten die Experimentalphysik an der Hand der Mathematik von einem Gebiete glücklich immer weiter auf ein anderes, bis sie endlich auch die Chemie von Geheimnißkrämerei und Geisterspuk befreien lernten und sich so allmählich dem ganzen naturphilosophischen Aberglauben entzogen.

Wir sind hier mit Galilei entschieden an dem Wendepunct jener schwierigen Abstraction der **formae substantiales** und **rationes seminales**. Die reine und angewandte Mathematik hatten freilich schon seit der Schule zu Alexandria den wissenschaftlichen Verstand gelehrt, die nothwendigen Wahrheiten nach allgemeinen Gesetzen zu ermessen. Allein in der Erfahrungserkenntniß und für Leben, Gestaltung, ja alle Wirksamkeit der Kräfte hatte man nach Analogie der aristotelischen Entelechienlehre die Gründe der Erscheinungen in Einzelwesen in Geistern bis zu denen der Gestirne, bis zur Weltseele vorausgesetzt und den Gedanken des Naturgesetzes als höchsten Grundes der Veränderungen nicht gefunden. Hier entschied durch die Ausführung Galilei, so wie er seine Philosophie von der des Kepler scheidet, vermöge seiner Lehre vom Fall die Feststellung der richtigen Abstraction, welche nach und nach die klare Naturwissenschaft mit ihren Naturgesetzen finden ließ und die **formae substantiales** und **rationes seminales** wirklich verschwinden machte, wiewol viele in einzelnen Gebieten der Wissenschaft sich noch lange davon täuschen ließen. Bacon stellte hier erst den allgemeinen Begriff richtiger, Descartes för-

derte durch seine Scheidung von Körper und Seele auf demselben Wege, aber das Geheimniß der Naturgesetze der Gestaltung ließ in diesem Gebiete die Schwierigkeit bis in die neueste Zeit fühlen.

2. Bacon von Verulam.

§. 158.

Nach demselben Ziele, nach welchem Galilei durch das Beispiel seiner Bearbeitung der Naturwissenschaften gewiesen hat, leitete auch Bacon von Verulam durch seine Betrachtungen über die richtige Methode zur Erfindung und Entdeckung in denselben. Franz Bacon, Sohn des Nicolaus Bacon, des Großsiegelbewahrers der Königin Elisabeth, geboren 1561, bildete sich früh für den Staatsdienst aus, doch nöthigte ihn der zu früh erfolgende Tod seines Vaters Rechtsgelehrter zu werden. Die Königin Elisabeth indessen begünstigte ihn, und noch mehr König Jakob der Erste. Unter diesem stieg er schnell im Jahre 1617 zum Großsiegelbewahrer, 1618 zum Großkanzler empor, wurde 1621 Baron von Verulam und Viscount von St. Alban. Aber noch schneller wurde dann das Glück ihm untreu. Schon in demselben Jahre stürzte ihn das Parlament und entsetzte ihn aller seiner Würden, nachdem er der Bestechung angeklagt worden war. Dies Urtheil wurde zwar bald widerrufen und er wieder eingesetzt; er lebte aber nachher zurückgezogen und starb 1626.

Sein philosophischer Geist, mit dem er eine so bewundernswürdige Gewalt über den Geist der Engländer geübt hat, ist der Geist eines Staatsmannes. Lebendiger und scharfer Blick mit großer Umsicht und Tiefe gaben ihm eine große anregende Kraft, aber dabei fehlte ihm die

Ruhe zu einer gründlichen Ausbildung der Lehre. Vielleicht hat er indessen gerade dadurch so viel gewirkt, daß er mehr den Geist anregte, als lehrte. Glücklicher als Ramus und Telesius wirkte er in England auf die Zerstörung der Scholastik. Dabei wurde ihm die große Idee einer **restauratio magna** aller Wissenschaften, von welcher er aber nur die einleitenden Theile bearbeitete. Nemlich die Encyklopädie aller Wissenschaften und die Methodenlehre der Naturwissenschaften in seinen zwei Hauptwerken **de dignitate et augmentis scientiarum** und **novum organon scientiarum sive iudicia vera de interpretatione naturae.**

Bei der Eintheilung der Wissenschaften geht er von dem sehr richtigen Gedanken aus, der höchste Theilungsgrund müsse durch die Natur des menschlichen Erkenntnißvermögens bestimmt werden. Aber die Theorie des letzteren nimmt er viel zu leicht. Er unterscheidet nur Gedächtniß, Phantasie und Vernunft und setzt dann dem ersten Geschichte, der zweiten Dichtung, der dritten Philosophie gegenüber. Nun gehört doch die Dichtung nicht zur Wissenschaft, also theilt er eigentlich alle Wissenschaften nur in Geschichte, die er noch dazu nur als eine bloße Sammlung von Kenntnissen im Gedächtnisse bestimmt, und in Philosophie. Die Philosophie theilt er dann weiter in die Lehre von Gott, von der Natur und vom Menschen.

Die Lehre von Gott beschränkt er aber ungemein. Er sagt **de augmentis scientiarum l. 3. c. 2.** „die Grenzen dieser Wissenschaft sind richtig so zu bezeichnen, daß sie sich auf Bestreitung und Widerlegung des Atheismus und auf Erforschung des Gesetzes der Natur ausdehnen, auf Feststellung der Religionswahrheiten aber nicht erstrecken". „Das Glauben ist, richtig erwogen, nach unserm gegen-

wärtigen Standpuncte etwas Würdigeres als das Wissen. Denn bei diesem wird der menschliche Geist von einem Sinne und Körpern, bei dem Glauben aber wird die Seele von der Seele, die ein würdigeres Agens ist, afficirt. Je mehr ein göttliches Geheimniß ungereimt und unglaublich ist, desto mehr Ehre erweisen wir Gott durch das Fürwahrhalten, desto glänzender ist der Sieg des Glaubens". Bei diesem harten Supranaturalismus eines bloßen Autoritätsglaubens muß also Philosophie als Naturwissenschaft streng der Gottesgelahrtheit als geoffenbarter Lehre entgegengesetzt bleiben, so wie diese Philosophie als Naturwissenschaft bei den Engländern so vorherrschend der Theologie entgegengesetzt worden ist. Indessen so beschränkt diese Ansicht ist, so hatte sie bei Bacon doch eine gewisse Consequenz für sich, weil seine nur der Erfahrung folgenden Methoden sich doch nicht frei zur höheren Wahrheit erheben konnten, und diese Beschränkung gewährte den großen Vortheil, daß alle hyperphysischen Phantasien aus der Physik verbannt blieben, die Naturwissenschaft also endlich von der alten physischen Theologie und Kosmologie befreit werden mußte.

Die Philosophie der Natur theilt er ferner in die speculative, welche Physik und Metaphysik enthalten soll, und in die operative, der er Mechanik, natürliche Magie und unsere Technologie zuweist. Der Lehre vom Menschen giebt er eine Einleitung von der Natur und dem Stande des Menschen überhaupt und theilt sie dann in **philosophia humanitatis** und **philosophia civilis**. Die letzte hat drei Theile, von der geselligen Unterhaltung, von den Geschäften, von der Regierung und dem Staate. Die erste handelt 1) vom Körper, 2) von der Seele. Dieser zweite Theil hat die Seelenvermögen, ihren Gebrauch und ihre Gegenstände zu betrachten. Hierher gehört ihm auch

die Logik, welche er eintheilt in die Künste der Untersuchung oder Erfindung, der Prüfung oder Beurtheilung, des Gedächtnisses und des Vortrags oder der Belehrung. Endlich stellt er hierher auch die Ethik als Lehre vom höchsten Gut und von der Bildung des Geistes.

So unvollkommen und zum Theil fehlerhaft nun auch diese Eintheilung der Wissenschaften sein mochte, so regte sie doch viele neue Gedanken an, gab durchaus klare Ansichten, die sich ganz an die Erfahrung anschließen, und ging frei ihren eigenen Gang, indem sie das gewohnte Gleis der Schule verließ.

Seine wichtigsten Belehrungen sind die über die Methoden der Erfindung in den Naturwissenschaften. Wir sehen ihn dabei von der Betrachtung ausgehen, daß die Philosophie mit allem Aufwande spitzfindiger Scholastik seit so langen Zeiten nichts gewonnen habe, sondern immer dieselben Lehren wiederhole. Dieses sei nun nicht in der Sache selbst gegründet, sondern nur in der bisherigen Unbeholfenheit. Dagegen haben die mechanischen Künste sich stets mit großer Kraft fortgebildet. Dieser Gegensatz scheint ihn dann zu seinem Vorschlag der Verbesserung geführt zu haben. Die gemeine herkömmliche Logik mit ihrer Syllogistik führt nur zum Streiten und Zanken, aber nie zur Erfindung der Wahrheit. Sie kann nur in der Theologie und in solchen populären Wissenschaften, wie die Gesetzgebungswissenschaft, angewendet werden, in denen wir nicht erfinden können, sondern nur gegebene Gedanken zu ordnen haben. Aber in den Naturwissenschaften taugt sie gar nichts. In diesen sollen wir Wahrheiten erfinden, indem wir die Natur interpretiren, aber nicht, indem wir sie mit unserem Denken anticipiren. Und dieses, die Natur auslegen, ist nur durch Induction möglich. Die alte

syllogistische Logik erfindet nur Beweisgründe, die neue Künste und Wissenschaften. Ueber diese erfinderische Induction giebt er vortrefflich scharfsinnige Bemerkungen. Er unterscheidet sie genau von dem bloßen Zusammenzählen der Fälle, worauf von Aristoteles und bis dahin allein hingewiesen war, und schildert lebendig, daß ein anderer Geist und größere Umsicht zu ihrem Gebrauche nothwendig sei, und wie sie nur durch Beobachtung und Versuche geleitet werden könne. So weist er weg von allem leeren syllogistischen Vergleichen allgemeiner Begriffe und anstatt dessen auf den Gehalt der Erfahrung hin. Allein er unterscheidet seine Induction gar nicht von der Abstraction und giebt seine Belehrung nicht scharf genug, um seine Schüler auf eine Theorie der Induction selbst zu führen. Dadurch stellte er einseitige empirische Methoden fest, nach denen eigentlich alle Philosophie hätte verworfen werden müssen. Dorthin führte dann auch ihr fortgesetzter Gebrauch, aber andrerseits dienten sie vortrefflich zur Bereicherung aller Erfahrungswissenschaften und zu geistreicherer Behandlung derselben, indem die leeren und todten rationalistischen Formeln verschmäht und die Wissenschaft von den Fesseln der hypothetischen Metaphysik befreit wurde.

Fehlerhaft blieb bei Bacon, daß er anstatt in der reinen Logik die Induction der syllogistischen Gedankenverbindung an die Seite zu stellen, die ganze reine Logik als Syllogistik gegen die Induction zurücksetzte. So erhielt er für sein Organon einen Begriff von der Logik, nach welchem er nicht unrichtig die reine Mathematik als einen Theil derselben ansah. Aber solche Wortvertauschungen strafen sich gewöhnlich mit der Verwechselung der alten und neuen Bedeutung. So ging es auch hier. Bacon's Mißgriff trug gewiß hauptsächlich dazu bei, daß so lange

die Voraussetzung unbeleuchtet angenommen wurde: die mathematische Wahrheit fließe, wie die logische, aus dem Satze der Identität.

Die Ausführung der Anwendungen macht er nach des Aristoteles Unterscheidung der vier Arten von Gründen ὕλη oder ὑποκείμενον, εἶδος, ἀρχὴ τῆς κινήσεως, οὗ ἕνεκα oder **materia, forma, efficiens, finis.** Darnach will er erstens Metaphysik und erste Philosophie etwas anders als Aristoteles von der Physik unterscheiden, indem er die wirkenden Ursachen und die Materie der Physik, die formellen Ursachen und die Endzwecke der Metaphysik zuschreibt. Von der Metaphysik unterscheidet er dann noch die erste Philosophie, welche die Grundsätze entwickeln soll, die in allen Wissenschaften von Gebrauch sind, und die er die Mutter aller wissenschaftlichen Erkenntnisse nennt. Da er aber keinen Versuch gemacht hat, diese Metaphysik und erste Philosophie zu entwerfen, so wird nicht klar, wie er sich dies eigentlich dachte. Aber für die Physik giebt er Regel und Schranke sehr gut an. Er zeigt, daß Materie und wirkende Ursache nur die einzelne Thatsache betreffen und nicht den Proceß selbst erkennen lassen. Dieser Proceß ist die wahre **causa formalis**, welche im Naturgesetze besteht, und dieses Naturgesetz ist das, was eigentlich durch die Induction erforscht werden soll.

Mit dieser Lehre von dem Naturgesetze, als der **causa formalis**, hat er den allgemeinen Gedanken von Galilei's Methode zuerst bestimmt ausgesprochen, durch welchen die **formae substantiales** verdrängt werden mußten. Nicht gestaltende Wesen, wie der erste Beweger, die Weltseele, überhaupt die Seele, dürfen als Erklärungsgrund der Gestaltung vorausgesetzt werden, sondern nur Naturgesetze. Dabei dürfen aber nie, wie die Alten es

fast ohne Ausnahme gethan haben, Endursachen als Erklärungsgründe mit untergeschoben werden. Diese Warnung vor den Endursachen, welche er den Physikern ausspricht, ist eine der wichtigsten und erfolgreichsten methodischen Regeln, welche er der Wissenschaft gegeben hat. Bacon erkannte dabei ganz richtig an, daß die Gesetze der Endursachen den Naturgesetzen gar nicht widersprechen, sondern nur aus der Physik zu verweisen, und, wie er meinte, in der Metaphysik ihnen überzuordnen seien. „Ein wenig Naturphilosophie“, sagt er, „kann die Menschen zum Atheismus hinneigen; aber eine tiefere Wissenschaft führt sie zur Religion zurück“. Die Metaphysik, der er die einfachsten Formen und die Endursachen zur Aufgabe macht, wird also wol jene Gotteslehre zur Widerlegung des Atheismus haben sein sollen. Es war vielleicht vortheilhaft, daß er keinen Versuch zu ihrer Ausführung gemacht hat. So hat er die, die ihm folgten, so klar nur auf die erfahrungsmäßige Erforschung der Naturgesetze hingewiesen, und das hat den großen Gewinn gebracht, daß Naturlehre, Geschichte und Menschenkunde bearbeitet werden konnten, ohne mit metaphysischen Träumen und falscher Gotteslehre in Verbindung oder in Streit zu gerathen. Bacon trat mit der klaren Hinweisung auf die Erfahrung allem magischen, astrologischen und ähnlichen Aberglauben entgegen unter der schützenden Vorsichtsregel, doch immer nur durch nach Versuchen geleitete Beobachtungen sich belehren zu lassen. So wies er auf den Weg, auf dem die glänzenden Entdeckungen in den Naturwissenschaften sich so schnell folgten und die helle Einsicht den alten Aberglauben vernichtete.

3. Descartes.

§. 159.

In Frankreich wirkten in dieser Zeit der Erneuerung des Geistes am ausgezeichnetsten Gassendi und Descartes, zwei Männer von ganz verschiedener Geistesart. Beide waren mehr Mathematiker und Physiker als Philosophen, aber sie waren philosophische Mathematiker und Physiker, und dieses entsprach den Bedürfnissen der Zeit. Gassendi ist ein edler, offner Geist von ganz polemischer Natur, Descartes ein Mann von rechter Tapferkeit des Geistes, der es sich zutraute, das ganze große Werk des philosophischen Geistes von neuem anzufangen und neu zu errichten. Beide Männer waren Zeitgenossen und bildeten ihre Ansichten zum Theil im Streite mit einander aus. Pierre Gassendi ist ein Provençale, geboren 1592. Er wurde sehr jung im Vaterlande als Lehrer der Rhetorik angestellt, studirte dann noch zu Aix Theologie und wurde dort Professor der Philosophie, später aber Professor der Mathematik am Collège royal zu Paris, wo er 1655 starb. René Descartes war 1596 zu la Haye in Touraine geboren und studirte im Jesuiter-Collegium zu la Fleche. Nach Beendigung der Studien war er, so sehr er sich ausgezeichnet hatte, mit diesen sehr unzufrieden und lebte einige Jahre in Paris ohne Geschäft. Dann erwachte die Liebe zu den Wissenschaften wieder in ihm, vorzüglich zu Mathematik und Physik. Indessen ging er zunächst als Freiwilliger in holländische Kriegsdienste, machte eine Reise durch Deutschland und Italien, verließ dann den Dienst wieder und lebte nun zwanzig Jahre lang ruhig in Holland. Im Jahre 1649 ließ er sich verleiten in Dienste der Königin Christine nach Schweden zu gehen, aber das Clima des

Landes und Hofes bekam ihm nicht; er starb dort 1650. Reich genug, um frei zu leben, hat er einzig den Wissenschaften gelebt. Er übertraf hier den Gassendi weder an Gelehrsamkeit, noch Scharfsinn, noch umfassenden Blick, aber er hatte den frischen Muth zur philosophischen Originalität vor ihm voraus, fing sein Werk ganz von neuem durch sich selbst an, und wirkte darum so viel mehr als jener. Dazu hatte er das ausgezeichnete Glück, nicht nur eine große Zahl von Schülern zu erhalten, sondern unter diesen auch viele ausgezeichnete Männer, deren jeder nach einer seiner neu angeregten Hauptideen griff und sie entwickelte.

Gassendi war ein ausgezeichneter Mathematiker und Astronom seiner Zeit, auch als Philosoph ein großer und scharfer Denker. So wie er aber in seinen **exercitationes paradoxicae adversus Aristoteleos** mit Gegenreden den Anfang gemacht hatte, blieb er als Philosoph immer nur in der Polemik originell. Diese führte er scharf und würdig gegen den Mystiker Fludd und besonders gegen Descartes. Was er gab, gab er mit sehr klarem Gedanken. So bildete er auch ein eigenes System der Philosophie, aber dieses weniger mit freiem Selbstdenken, sondern er wählte sich unter den Alten den Epikuros zum Führer, wurde als Kritiker ein guter Vertheidiger desselben, wirkte aber durch die Anhänglichkeit an seine Physik nachtheilig auf die Feststellung der Atomenlehre in den neueren Schulen. Indessen enthält sein **syntagma philosophicum** eine Uebersicht der ganzen Philosophie nach der Eintheilung der Alten in Logik, Physik und Ethik, so daß die Physik die Religionsphilosophie mit enthält. Seine Logik hat die Anfänge einer bestimmteren Theorie des Erkennens, indem er klarer den Gang der Abstractionen von der Anschauung aus beschreibt und

im Allgemeinen die Methoden des Empirismus auszubilden anfängt, welche nachher in England und Frankreich so ausführlich fortgebildet und angewandt worden sind. Gassendi's Gedanke ist überall klar und ohne Spitzfindigkeit, aber weniger consequent. Dies beweist schon seine Verbindung einer christlichen Theologie mit jenem Empirismus und der epikureischen Physik und dann der neoplatonische Anklang in seiner metaphysischen Kosmologie und Psychologie. Wie er in der letzteren eine unkörperlich vernünftige und eine körperlich thierische Seele neben einander annimmt, von denen nur die erste den Engeln, die letzte den Thieren, beide verbunden den Menschen zukommen, so setzt er auch für die Welt unter Gott als eine zweite Ursache eine Weltseele als calor vitalis. Doch ich habe dabei nicht zu verweilen, da diese Lehren auf die Nachfolgenden keinen Einfluß behalten haben.

Descartes Ansichten über speculative Philosophie liegen vorzüglich in seinen Werken de methodo und principia philosophiae vor uns; seine Ansichten über Psychologie und Physiologie des Menschen unvollständiger in den nach seinem Tode herausgegebenen Werken traité de l'homme, de la formation du foetus und de passionibus. Auf die praktische Philosophie ließ er sich gar nicht ein. Auch das wirkte bedeutend auf die Späteren. Er blieb guter Katholik und hielt die positive Theologie fern von sich. Seine wissenschaftliche Weltansicht war eine ganz physikalische, aber darin sich vollkommen klar. Wir müssen näher dabei verweilen und zuerst von seinen methodischen Ansichten sprechen.

§. 160.

1) Als er sich selbst klar geworden war, erschien ihm als erstes Bedürfniß des Philosophirens: nichts ohne

Grund anzunehmen, an jeder Wahrheit zu zweifeln, bis sie (tam clare et distincte rationi pateret, ut nullo modo in dubium possit revocari) der Vernunft so klar und deutlich offen liege, daß sie auf keine Weise in Zweifel gezogen werden könne. Dies ist also eigentlich die ursprüngliche Anforderung der Skepsis, welche wir jetzt die kritische Methode nennen. Descartes stimmt denen bei, welche die scholastische Logik mit ihren syllogistischen Formen verwerfen, er giebt auch gelegentlich einmal recht gut an, wie für die Deutlichkeit in metaphysischen Dingen sich nur die Analysis, der zergliedernde Gedankengang eigne, während die Geometrie leichter durch die Synthesis und den Beweis zur Einsicht führe.

2) Aber demungeachtet hält er aus Vergleichung mit der Geometrie den allgemeinen Gedanken fest *), daß die Philosophie dadurch werde als evidente Wissenschaft ausgebildet werden müssen, daß alle ihre Gedanken durch klare und deutliche Schlußfolgen in Beweisen mit einander verbunden werden. Damit sprach er ein Vorurtheil für die mathematische Methode aus, welches so lange fort geirrt hat. Descartes sprach leicht verständlich mit ansprechender Klarheit, aber er hielt im Grunde nur den scholastischen Dogmatismus in einfachster Form für das Selbstdenken fest.

3) Von dem Zweifel findet er den Weg zur Gewißheit sehr geschwind durch folgende Sätze.

a) An dem Dasein alles Körperlichen können wir zweifeln, aber mit dem Bewußtsein, daß ich denke, ist die Erkenntniß meines Daseins nothwendig verbunden. Die erste unumstößlich gewisse Behauptung ist also: Ich denke,

*) de methodo p. 15.

also bin ich (cogito, ergo sum); denn zweifle ich, so denke ich; denke ich, so bin ich.

b) So ist das Dasein meiner Seele wahr, eine frühere und gewissere Erkenntniß als die vom Körper. Als ein Unkörperliches erkennen wir die Seele und ihre Natur als die des denkenden Wesens.

c) In der Seele nun finden wir viele Vorstellungen (ideas) von Dingen. So lange wir diese betrachten, ohne die Existenz eines ihnen entsprechenden Dinges zu behaupten oder zu verneinen, so können wir nicht irren. So bekommen wir die Demonstrationen aus allgemeinen Begriffen, die Wahrheiten der Geometrie und Arithmetik und viele allgemeine und nothwendige Sätze. Dahin gehören die Behauptungen: Aus nichts wird nichts; es ist unmöglich, daß dasselbe zugleich sei und nicht sei; Geschehenes kann nicht ungeschehen werden; es ist unmöglich, daß der, der denkt, nicht existire. Ferner was Denken sei, was Existenz, was Gewißheit und Aehnliches. Aber weil dies die einfachsten Begriffe sind und für sich die Kenntniß keines existirenden Dinges geben, so, sagt er, urtheilte ich, sie nicht mitrechnen zu müssen (sed quia hae sunt simplicissimae notiones et quae solae nullius rei existentis notitiam praebent, idcirco non censui esse numerandas).

In diesem Satze liegt die große Beschränkung der cartesischen Aufgabe. Er unterscheidet, wie Duns Scotus und Occam, die allgemeinen Wahrheiten und die Behauptungen vom Dasein der Dinge und meint, wie jene, nur die letzteren bedürfen einer Begründung. Er kommt noch gar nicht auf den Gedanken, im Geiste selbst nach dem Quell dieser nothwendigen Wahrheiten zu forschen, um sie von den Vorurtheilen unterscheiden zu kön-

nen. Darum bleibt seine ganze Skepsis wieder nur auf die objective Gültigkeit der Vorstellungen gerichtet und die große Hauptfrage der Philosophie, wie die nothwendigen Wahrheiten begründet seien, bleibt nochmals unbemerkt. Indessen so einfach klar, wie er die Sache hinstellt, bringt seine Einseitigkeit ihm den Vortheil, daß er alle mystische Abstraction vermeidet und den Streit um angeborene Ideen, so wie um Realismus oder Nominalismus der Scholastiker umgeht.

d) Unter meinen Vorstellungen ist die eines vollkommensten Wesens, der Gottheit. Diese Vorstellung der Existenz ist nicht die von einer möglichen und zufälligen, sondern von einer nothwendigen und ewigen. Wir erkennen daraus mit Nothwendigkeit, daß Gott ist. Wie könnte auch die Vorstellung des Vollkommensten in mir sein, wenn ihr Gegenstand nicht existirte? Ferner: ein Wesen, welches etwas Vollkommneres über sich erkennt, kann nicht von sich sein, es kann also sein Dasein nur von dem Vollkommensten haben, von Gott. Auch folgt daraus, daß wir jetzt sind, nicht, daß wir in der folgenden Zeit sein werden, also muß eine Ursache sein, die uns erhält.

So sucht er mit einer sehr gemeinverständlichen Erörterung die Behauptung des Daseins Gottes fest zu halten und gelangt von da mit einem Schritte an sein Ziel.

e) Aus dieser Idee erkennen wir denn auch nach dem Maaße unserer Schwachheit, was Gott ist; ewig, allwissend, allmächtig, die Quelle aller Güte und Wahrheit, der Schöpfer aller Dinge, nicht körperlich, sondern denkend und wollend, aber in einem einzigen ewig gleichen Act.

f) Daraus folgt, daß Gott der höchst Wahrhafte und der Geber alles Lichtes ist. Auch den Menschen kann er nicht täuschen; was wir in einer klaren und deutlichen Er-

Erkenntniß (perceptio clara et distincta) vorstellen, das ist wahr. Irren können wir nur durch unsern eignen Willen, der im Urtheil unser Bewußtsein leitet und frei ist, also von der Wahrheit abweichen kann.

So ist denn diese perceptio clara et distincta, die *φαντασία καταληπτική* des Chrysippos, dem Descartes das Kriterium der Wahrheit, welchem er nur den neuen Schutz der Wahrhaftigkeit Gottes beigiebt und sich so auf eine sehr gemeinverständlich religiöse Weise vom Zweifel befreit, aber freilich in einer Weise, die sich für wissenschaftliche Zwecke nicht anwenden läßt. Auch die Möglichkeit des Irrthums ist ihm wie bei den Stoikern durch die *συγκατάθεσις* im Urtheil bestimmt.

4) Sehr treffend lehrt er dann: die beste Philosophie würde aus der Erkenntniß Gottes die Erklärung der erschaffenen Welt ableiten. Dagegen müssen wir aber wohl beachten, daß der Mensch nur endlich, Gott aber unendlich ist. Wir müssen uns aller Forschungen über das Unendliche enthalten, dürfen es nicht wagen, Gottes Zwecke in der Welt errathen zu wollen, vermögen auch nur zum Theil Gott als die wirkende Ursache aller Dinge zu erkennen. Dies hält ihn also von aller hyperphysischen Theologie ab, aber den falschen Grundgedanken behält er doch, daß er in der Wissenschaft Gott als höchste wirkende Ursache zum obersten Erklärungsgrund machen will. Auf der andern Seite bleibt ihm dadurch der Offenbarungsglauben stehen, erhaben über alles menschliche Urtheil. Aus gleichem Grunde sagt er, so sind wir uns auch unserer Freiheit sicher bewußt, begreifen aber nicht, wie sie mit Gottes Vorherbestimmung und Allwissenheit bestehen könne.

5) Nachdem Descartes so die Lehre von der Wahrheit durch die Wahrhaftigkeit Gottes begründet hat,

geht er zur Betrachtung der einfachen Begriffe, aus denen alles unser Denken besteht.

a) Alles, was wir vorstellen, sind entweder Dinge oder ihre Beschaffenheiten, oder ewige Wahrheiten, welche keine Existenz außer den Gedanken einschließen.

b) Die ewigen Wahrheiten nennt er **notiones communes sive axiomata.** Sie gehören dem Verstande, können nicht leicht aufgezählt werden, aber auch nicht unbekannt bleiben, wenn sich eine Gelegenheit findet, an sie zu denken, es müßte uns denn ein Vorurtheil blenden, denn sonst wären es keine allgemeinen Grundsätze.

c) Es giebt nur zwei Arten Wesen, denkende, geistige und körperliche. Dieser streng festgehaltene Gedanke führt ihn zunächst auf die Erörterung der ontologischen Grundbegriffe, wobei das ihm Eigenthümliche wieder so bedeutend gewirkt hat.

d) Unter Substanz können wir nichts anderes verstehen, als ein Ding, welches so existirt, daß es keines andern Dinges bedarf, um zu existiren. Und so sehen wir ein, daß es nur eine einzige Substanz, welche schlechthin keines andern Dinges bedarf, gebe, nemlich Gott. Wir erkennen, daß alle anderen Dinge nur unter Gottes Mitwirkung existiren können.

e) Die Substanz an sich kann nicht als existirend wahrgenommen werden, sondern nur durch ihre Eigenschaften und Accidenzen. Allein jede Substanz hat doch nur e i n e Eigenschaft, welche ihre Natur und Wesen ausmacht und auf welche sich alle übrigen beziehen.

So macht die Ausdehnung das Wesen des Körpers, das Denken das Wesen der denkenden Substanz aus, **nam omne aliud, quod corpori tribui potest, est tantum modus quidam rei extensae; — et quae in**

mente reperimus, sunt tantum diversi modi cogitandi.

Die Zahl entsteht in den Dingen selbst durch ihren Unterschied, welcher Unterschied von drei Arten ist, real, modal oder rational. (**Numerus in ipsis rebus oritur ab earum distinctione, quae distinctio triplex est, realis, modalis et rationis.**) Der reale Unterschied findet eigentlich nur zwischen zwei oder mehreren Substanzen statt. Daß diese so als Sachen von einander verschieden sind, erkennen wir daraus allein, daß wir die eine ohne die andere klar und deutlich zu erkennen vermögen. Gesetzt auch, Gott habe eine denkende Substanz mit einer körperlichen so eng als möglich verbunden, und aus beiden eine gewisse Einheit hervorgebracht, so bleibt dieser Unterschied doch zwischen ihnen. Der modale Unterschied ist von zwei Arten, indem theils die Beschaffenheiten von ihrer Substanz, theils mehrere Beschaffenheiten derselben Substanz unterschieden werden. Der Unterschied der Beschaffenheiten mehrerer Substanzen bleibt hingegen real. Rational ist der Unterschied einer Substanz und eines Attributs, ohne welches die Substanz nicht gedacht werden kann, oder der Unterschied von Attributen, die nothwendig mit einander verbunden sind; z. B. eine Substanz und ihre Dauer, da die Substanz ohne die Dauer zu sein aufhört.

Dieser reale Unterschied ist gleichsam Descartes **principium haecceitatis.** Er kommt aber mit seiner **perceptio clara et distincta** von der Verschiedenheit zweier Dinge nicht weiter als Duns Scotus mit dem Princip der Unmöglichkeit der Unterarten, denn er will wieder durch bloßes Denken die Unterschiede des Einzelnen, Wirklichen festhalten, und hat Occams Hinweisung auf die Anschauung wieder vergessen. So begeht er über-

haupt den Fehler, den Begriff der Substanz wie ein Prädicat zu behandeln und kann deswegen die Ausdehnung nicht klar vom Körper unterscheiden. Er führt diese Betrachtung so fort: Denken und Ausdehnung können erstlich als die Natur der denkenden und körperlichen Substanz angesehen werden, dann müssen sie als die Substanzen selbst, als Geist und Körper betrachtet werden. In sofern aber derselbe Geist viele Gedanken, derselbe Körper verschiedene Bestimmungen der Ausdehnung haben kann, sind Denken und Ausdehnung nur Bestimmungen der Substanz nach modaler Unterscheidung. Ohne die Substanzen, denen sie angehören, können sie nicht klar und deutlich gedacht werden, sonst wären sie selbst Dinge. Aehnlich steht es denn auch mit den Empfindungsvorstellungen, Sinn, Gefühl und Begierde. Aber diese können wir nicht deutlich, wie Größe und Gestalt als etwas außer dem Geiste Existirendes vorstellen.

6) Einen Haupttheil der Philosophie des Descartes macht die Physik. Diese müssen wir von zwei Seiten betrachten. Descartes nemlich war kein großer Mathematiker, aber er that sehr helle Blicke in die Philosophie der Mathematik und förderte dadurch die Wissenschaft ungemein. Er urtheilt sehr unrichtig über Galilei, wol weil er aus Scheu vor der päpstlichen Lehre die Bewegung der Erde leugnen wollte. Er vergreift sich in der Lehre von den Ursachen der Bewegung, indem er dem Vorurtheil gegen die actio in distans huldigt, und dadurch, wiewol er die Atome leugnet, doch auf eine atomistische Physik geführt wird. Er gründet endlich seine ganzen kosmischen Theorien auf unhaltbare, willkührliche, den Gesetzen der Mechanik widerstreitende Hypothesen. Aber dagegen hat er viele mathematische Grundlehren philo-

sophisch richtiger geordnet. Er wies darauf hin, daß die Grundgesetze der Bewegung philosophisch als Naturgesetze und nicht nur als Regeln der Maschinenkunst nachgewiesen werden müssen. Er gab in der Mechanik (**tract. de mechanica in R. Cart. opp. posth.**) zuerst das Maaß für die Größe der Bewegung in dem Product der Masse in die Geschwindigkeit an. Indem er es aber aussprach, „es erfordert gleiche Gewalt mit einer geringen Kraft durch einen großen Raum zu gehen und eine große Last durch einen so viel Mal geringeren Raum zu führen oder zu heben, als die Last größer ist", waren die Begriffe von Masse, Gewicht und Kraft nicht klar genug gegen einander bestimmt. So erhob Leibnitz den Streit dagegen und behauptete, die Kraft müsse durch das Product der Masse in das Quadrat der Geschwindigkeit gemessen werden. Wenn eine elastische Kugel auf einen harten Widerstand fällt, so erhält sie, wenn sie einmal von der Ruhe aus noch einmal so lange fällt als das andere Mal, die doppelte Geschwindigkeit, aber damit die Kraft vier Mal so hoch zu steigen als das erste Mal. Auch hier waren die Begriffe zu unbestimmt. Newton gab der Sache die Klarheit, indem er **vis motrix** und **vis acceleratrix** unterschied. Die Quantität der Bewegung, die **vis motrix**, verhält sich nach Descartes Regel wie das Product der Masse in die Geschwindigkeit. Gleichförmig beschleunigende Kräfte aber verhalten sich wie die Wege dividirt durch die Quadrate der Zeiten, folglich wie die Quadrate der Geschwindigkeiten, welche sie hervorbringen, während die Körper den gleichen Weg durchlaufen. Dies ist Leibnitzens Fall.

Der Grund des Fehlers bei diesen Auffassungen liegt aber eigentlich in der falschen Fassung des Begriffes der

Trägheit der Materie, in der falschen metaphysischen Voraussetzung, daß die Erhaltung (nemlich die bloße Fortsetzung) der einmal gegebenen, gleichförmigen, gradlinigen Bewegung eines Körpers eine stetig fortwirkende Kraft bedürfe, da sie doch nur zum unveränderten Zustand der Materie gehört. Hierdurch ist vorzüglich so lange die Theorie des Stoßes verfälscht worden, ja es liegt darin noch jetzt der Grund, warum unsere Mechaniker einen so unbestimmten Begriff mit dem Worte Kraft verbinden. Descartes führte ferner das von Snellius entdeckte Gesetz der gewöhnlichen Brechung des Lichtes zuerst in die Dioptrik ein, und gab in seiner Lehre von den Meteoren die Grundlage der Theorie des Regenbogens. Vor allem aber hat er durch die philosophisch-mathematische Beurtheilung der Grundbegriffe der Buchstabenrechnung und der analytischen Geometrie seinen großen Schülern ein weites Feld der mathematischen Erfindung eröffnet. Was hat da nicht seine einfache Bezeichnung der Potenzexponenten und in der Lehre von den geometrischen Oertern seine analytische Bezeichnung der krummen Linien und Flächen gewirkt.

Bei der Ausführung der Physik in den **principiis philosophiae** schadet er sich aber vorzüglich dadurch, daß er die mathematischen Grundsätze der Naturlehre in seiner Metaphysik, somit theologisch begründen will. Seine Lehre ordnet sich in folgender Weise:

a) Kraft der Wahrhaftigkeit Gottes schließen wir, daß eine ausgedehnte Substanz, die wir Materie oder Körper nennen, wirklich existire, soweit wir eine **perceptio clara et distincta** von ihr haben.

Nun zeigt sich unsere Seele mit ihrem Leibe enger verbunden, als mit irgend einem andern Körper. Die

Empfindungen der Sinne beziehen sich nur allein auf die Verbindung der Seele mit diesem Körper und stellen uns in der Regel nur die nützlichen und schädlichen Einwirkungen, welche die äußeren Körper auf diese Verbindung haben können, zuweilen und zufällig auch dasjenige vor, was diese Körper für sich sind.

Die **perceptio clara et distincta** zeigt uns die Körper nicht eigentlich als hart, schwer, gefärbt u. s. w., sondern als ausgedehnt. Nur Ausdehnung nach Länge, Breite und Dicke ist das Wesen der Körper. Descartes will also hier nicht die sinnenfälligen, sondern nur die rein mathematischen Vorstellungen vom Körper für die Erkenntniß der Körper festhalten, wie es die wissenschaftliche Naturlehre zu thun genöthigt ist. Aber indem er sich zum reinen Begriff der Masse nicht durchfindet, und die Erkenntniß der Körper nur denkend zu geben meint, ohne die unmittelbare Bedeutung der Anschauung anzuerkennen, behält seine Vorstellung vom Dasein des Ausgedehnten etwas Unbestimmtes, wobei er den Raum selbst nicht beachtet. Er sagt: Es giebt nur eine und dieselbe Materie für Himmel und Erde. Alle Eigenschaften der einen Materie kommen darauf zurück, daß sie theilbar und in Beziehung auf Theile beweglich ist. Die Ausdehnung setzt er dabei als eine absolute unveränderliche voraus. Verdünnung und Verdichtung gebe es nur durch die Vermehrung oder Verminderung der Zwischenräume eines Körpers, in denen andere Materie ist. Der Raum oder der innere Ort, den ein Körper einnimmt, sei nicht realiter von der körperlichen Substanz verschieden, sondern nur in unserer Vorstellungsweise. Es giebt keinen leeren Raum, denn die Ausdehnung des Raumes oder des innern Ortes ist von der Ausdehnung des Raumes nicht verschieden; es wäre ein Widerspruch, zu denken, eine Ausdehnung sei nichts.

So bemüht er sich, den Raum selbst zu beseitigen und beachtet nicht, daß wir ja keine Gestalt, Entfernung, Lage und Bewegung vorstellen können, ohne einen Raum vorauszusetzen, in dem das gestaltete, liegende, sich bewegende vorhanden ist und in dem erst Entfernungen bestimmt werden können.

b) Die Bewegung bestimmt er anscheinend richtig, nur relativ nicht gegen den Raum, sondern als Versetzung eines Theils der Materie aus der Nähe derjenigen Körper, die ihn unmittelbar berührten und als ruhend betrachtet werden, in die Nähe anderer. Aber aus seinen Ausführungen sieht man, daß er die Sache nur unklar nach seiner metaphysischen Hypothese von der absoluten Ausdehnung, als dem Wesen der Körper, faßt. So leitet er ab, daß alle Bewegung Kreisbewegung sein müsse, und bahnt sich so durch die Metaphysik den Weg zu seinen Hypothesen der Wirbel. Da nemlich der ganze Raum schlechthin erfüllt ist, so können sich Körper nur bewegen durch ein gegenseitiges Wechseln der Stellen im Kreise, bis der letzte immer die Stelle wieder einnimmt, die der erste verlassen hat. Dies führt ihn denn auch zu der Spitzfindigkeit, daß die Erde ruhe, ungeachtet sie im Wirbel um die Sonne geht, denn sie ändere ja die Berührung mit den ihr zunächst liegenden Körpern nicht, da diese im Wirbel immer bei ihr bleiben.

c) Ungeachtet dieser Mängel müssen wir es dem Descartes doch als einen großen Gedanken anerkennen, daß er die Grundgesetze der Bewegung naturphilosophisch mathematisch bestimmen wollte. Er ahndet das Richtige, kann es aber noch nicht klar fassen, und wendet wieder sein falsches metaphysisch-theologisches Princip an. Er sucht nemlich aus der Unveränderlichkeit Gottes, welcher die

allgemeine Ursache aller Bewegung sei, die ersten Gesetze abzuleiten.

So macht er zum Grundgesetz: die Quantität der Bewegung kann in der Welt weder vermehrt, noch vermindert werden, weil Gott unveränderlich ist. Darunter stellt er dann drei Naturgesetze. 1) Jedes Ding, in sofern es einfach und ungetheilt ist, bleibt an sich allezeit in demselben Zustande und wird darin nur durch äußere Ursachen geändert. 2) Jeder Theil der Materie an sich betrachtet, strebt sich nur in gerader Richtung zu bewegen, wenn nicht das Einwirken anderer ihn zum Ausweichen zwingt. 3) Wenn ein sich bewegender Körper einem andern begegnet und weniger Kraft hat, in gerader Linie fortzuschreiten, als dieser seinem Andrange zu widerstehen, so wird er nach einer andern Seite hin getrieben, und verliert, indem er seine Bewegung behauptet, nur die Richtung derselben. Hat er aber eine überwiegende Kraft, so bewegt er den andern mit sich fort und verliert von seiner Bewegung so viel, als er diesem mittheilt.

Dieser letzte Satz ist nur nach einer unvollkommenen Beobachtung des Stoßes aufgefaßt, der ganze Versuch aber doch dafür auszuzeichnen, daß Descartes versuchte, die Bewegungslehre auf allgemeine Naturgesetze zu gründen. Die Ausführung seiner physikalischen Hypothesen bleibt dann sehr willkührlich. Er sagt selbst, daß die Vorstellung von der Entfaltung der Dinge aus dem Chaos eine bloße Phantasie sei und sogar eine unrichtige, die jedoch ein wissenschaftliches Hülfsmittel zur Erklärung gebe. Das Ganze ist eine Moleculentheorie, die nur den Stoß des absolut Harten als Erklärungsgrund der Mittheilung der Bewegung annimmt und dadurch lange hindernd wirkte, wobei ihm doch das Verdienst bleibt, zuerst die ganze Aufgabe der Astronomie mechanisch gefaßt zu haben und

überhaupt die Endursachen nicht als Erklärungsgründe in der Physik zuzulassen.

7) Durch die völlige Trennung von Ausdehnung und Denken läßt er sich zur Annahme der nicht ausgedehnten, theillosen und daher unzerstörbaren, unsterblichen Seele führen. An der Erde erkennt er nur dem Menschen eine Seele zu. Schon früh war ihm der Gedanke wichtig, daß die Thiere nur körperliche Gebilde seien. Und in der That dieser Gedanke gehört ihm mit einer gewissen Consequenz. Er fand das Wesen der Seele im Denken, also in der willkührlichen innern Selbstthätigkeit, die er den Thieren nicht zuschreiben konnte. Die Gedanken theilt er in thätige und leidentliche (**actiones et passiones sive affectus**). Die ersten sind die Willensthätigkeiten, zu den andern rechnet er alle Arten von Vorstellungen und Erkenntnissen (**omnes species perceptionum et cognitionum**). Eine Ansicht, die auch von vielen festgehalten worden, und nothwendig zum Sensualismus führen muß.

Seine psychologischen Untersuchungen sind übrigens Bruchstücke geblieben, aber bei der großen Aufmerksamkeit, mit der jede seiner Betrachtungen aufgenommen wurde, haben auch diese bedeutenden Einfluß behalten. So haben seine Meinung, daß die Zirbeldrüse, weil sie das einzige Organ sei, das nicht doppelt ist, der Sitz der Seele sei, seine Meinungen über die Lebensgeister, aus deren Strömungen er die Einbildungen erklärte, seine gelegentliche unklare Aeußerung über das Ausgedehntsein der Seele in Beziehung auf ihr Verhältniß zum Körper der materialistischen physiologischen Psychologie bedeutenden Vorschub gethan.

4. Die Schule des Descartes.

§. 161.

Descartes hatte vorzüglich durch die Originalität, Lebendigkeit und leichte Verständlichkeit seiner Lehre das besondere Glück, daß jeder seiner wichtigern Gedanken sehr bald von Anhängern und Gegnern einer genauen Berathung unterworfen und nachdem Heinrich Rennery zuerst in Deventer 1633 und Heinrich Regius in Utrecht sie auf das Katheder gebracht hatten, auch bald eifrig als Schullehre ausgeführt wurde. Neben gehässigen Streitern fanden sich große Denker, vorzüglich Gassendi, Hobbes, Huet, Arnauld als strenge und ruhige Beurtheiler der neuen Lehre. In Frankreich und Holland wurde die cartesische Philosophie bald Schulphilosophie und mittelbar wirkte sie auch auf die Schulen in Deutschland und England. Davon war der erste Gewinn, so wie zum Beispiel die Gesellschaft vom Port royal sich der neuen Lehre annahm, daß die Schule von der schwerfälligen Spitzfindigkeit und der Weitschweifigkeit der Scholastik befreit wurde, daß die Gegensätze der Thomisten und Scotisten, der Realisten und Nominalisten, die substantiellen Formen und dem Aehnliches vergessen wurden.

In der That aber gab Descartes lebendiger Geist nicht eigentlich eine bessere Fortbildung der Lehre, sondern er wirkte nur, vielfach neue Kraft anregend, indem er Hindernisse aus dem Wege räumte und die großen Fragen so klar und lebendig aufstellte. Diese Hauptgedanken sind theils methodische, theils metaphysische. Jeder wurde von ausgezeichneten Denkern weiter verfolgt.

Die methodischen Hauptgedanken sind:

1) Durch strenge Befolgung der mathematischen Methode muß die Philosophie als evidente Wissenschaft ausgebildet werden.

2) Durch das Selbstbewußtsein erkenne ich unmittelbar mein Dasein. Mit dem Selbstbewußtsein ist unmittelbar die Ueberzeugung vom Dasein Gottes verbunden und in dieser der Glaube an die Wahrhaftigkeit Gottes enthalten, wodurch uns jede Erkenntniß sicher gestellt wird, die eine **perceptio clara et distincta** in sich hat.

3) Damit bekommen unsere Erkenntnisse vom Dasein der Dinge ihre Sicherheit; die nothwendigen Wahrheiten verstehen sich aber dem Verstande von selbst.

Hier zeigte sich nun leicht, daß die erste Forderung der durchgängigen demonstrativen Methode mit der ganzen zweiten Ansicht nicht consequent zu vereinigen sei. So wurden dem Descartes hier gleich treffende Einwendungen gemacht. Gassendi zeigte: in dem, Ich denke, liegt wol, daß Ich bin, aber eine **perceptio clara et distincta** von dem, was ich bin, ist nicht darin enthalten, da ja überhaupt gar nicht das Denkende, sondern nur seine Thätigkeit darin vorgestellt wird, also auch unbestimmt bleibt, ob nicht dasselbe Subject auch ausgedehnt sein könne. Eben so scharf zeigte Gassendi gegen Descartes Ausspruch des ontologischen Beweises für Gottes Dasein, daß im Begriff des Vollkommensten so wenig, wie in irgend einem andern, die Existenz eines Wesens liege. Gegen Descartes andern Beweisgrund, daß die Idee des vollkommensten Wesens nicht in uns sein könne, wenn dieses nicht existirte, wurde weitläuftiger gestritten und wieder mit entschiedenem Vortheil durch die Betrachtung, daß ein endliches Wesen ja keine vollständige Vorstellung vom Unendlichen habe, sondern sie nur im

Gegensatze gegen die eigenen Schranken bilde. Descartes Angabe über die nothwendigen Wahrheiten mußte auf die Behauptung unserem Verstande angeborener Wahrheiten führen und dagegen Streit erregen. Gassendi stellt ihm hier die Gründe des Aristoteles entgegen, daß die allgemeinen Begriffe ja nur durch die Abstraction aus den Einzelvorstellungen gewonnen werden. Hier dringt indessen keiner tief ein, da Descartes die Möglichkeit und Art seiner nothwendigen Wahrheiten selbst nicht näher untersucht hatte.

So ist hier die Dialektik der Gegner eigentlich dem Descartes überlegen. Aber dies machte auf seine Anhänger, ungeachtet der Mangelhaftigkeit seiner Antworten, keinen großen Eindruck. Und das großentheils nicht mit Unrecht, denn wenn schon die Unzulänglichkeit seiner Methode für seine eigenen Anforderungen nachgewiesen war, so war die ganze Aufgabe doch noch lange nicht genug durchforscht und das Thatsächliche in Descartes Erörterungen behielt immer etwas lebhaft Ansprechendes für den gesunden Menschenverstand. So weckte seine Forderung der durchgängigen mathematischen Methode erst die Anstrengungen der Folgenden. Spinoza, Leibnitz und Wolff gingen auf diesem Wege weiter. Der Streit um die angeborenen Ideen führte den Locke zu seinen Untersuchungen und Descartes ganze Auffassung der Untersuchung der letzten Gründe der Wahrheit stand in einer tief liegenden Verbindung mit der Aufgabe, welche wir jetzt Kritik der Vernunft nennen, die früheren aber Versuche über den menschlichen Verstand. Sie leitete die subjective Wendung aller Speculation, die Untersuchung der ewigen Wahrheiten, so wie sie in dem Wesen der erkennenden Vernunft liegen, ein, und gab dadurch der neueren Speculation den entscheidenden Anstoß.

Descartes metaphysische Hauptgedanken sind ferner mit ungemeiner Einfachheit und Klarheit ausgesprochen.

1) Gott ist der Quell aller Wahrheit und die einzige wirkende Kraft in der Welt.

2) Gott ist die einzige Substanz, ein denkendes Wesen.

3) Es giebt zwei Arten von Wesen, denkende als Geister, ausgedehnte als Körper.

Der erste Gedanke beherrscht ganz den Malebranche, den Geulinx und führt unter den späteren den Berkeley. Die Idee der einigen Substanz beherrscht den Spinoza, die der Gottheit als der denkenden Substanz den Leibnitz.

Die scharfe Trennung der körperlichen Wissenschaft von der geistigen läßt Newton's Mechanik des Himmels in Descartes Schule erscheinen; sie begünstigt ungemein die klaren Lehren gegen den Aberglauben und für den theologischen Rationalismus bei Ludwig Meier, Balthasar Becker und Christian Thomasius, und giebt endlich dem Philosophem über das Verhältniß von Seele und Leib hier seine große Wichtigkeit.

So werden wir mit Descartes an den Eingang der klaren wissenschaftlichen Entwickelung der neuen Philosophie geführt. Die Nebel des alchemistischen, kabbalistischen und theosophischen Aberglaubens zerstreuen sich; Newton, der glücklichste unter den Schülern, befreit die mathematische Physik ganz von den Träumen der Metaphysik; Locke und die ihm folgenden vernichten das ganze Vorurtheil der hypothetischen Metaphysik und bilden die Selbsterkenntniß des menschlichen Geistes erfahrungsmäßig immer weiter aus. Aber neben diesem steht noch

Descartes metaphysischer Grundfehler, daß er die Allwirksamkeit Gottes zum wissenschaftlichen höchsten Princip in der Physik machte und damit das Vorurtheil für die Selbstständigkeit der synthetischen demonstrativen Methode verband. Hier mußte die fehlerhafte Anlage erst durchversucht werden, ehe die richtige Ansicht klar genug entgegengestellt werden konnte. So folgen hier mit innerer Consequenz die falschen Versuche von Geulinx, Malebranche, Spinoza, Leibnitz, bis Leibnitz endlich die Lehre ganz klar wieder auf den letzten scholastischen Nominalismus zurückführt und damit endlich den logischen Dogmatismus systematisch vollständig aufführt. Die Vergleichung dessen mit der Fortbildung des Sensualismus führte Kant zur Entscheidung.

§. 162.

Diese genaue Beachtung der cartesischen Lehren giebt der Geschichte der neuen speculativen Philosophie die entschiedenen Richtungen. Descartes tritt gleichsam an die Stelle des Aristoteles. Werden auch seine Behauptungen nicht so fest als die Gesetze der Wahrheit verehrt, so gelten den Folgenden doch immer seine Voraussetzungen und sie halten sich an seine Unterscheidungen. Ueberblicken wir dafür im Allgemeinen das Eingreifen des philosophischen Gedanken in das geistige Leben der Völker! Neben der eigentlichen Fortbildung der Philosophie stehen hier drei große Aufgaben

1) die Ausbildung der Erfahrungswissenschaften.

2) Der allgemeine, hier glücklich durchgeführte Kampf mit dem Aberglauben.

3) Der theologische Rationalismus.

Seitdem der Gebrauch des Schießpulvers die Bewaffnung der Europäer geändert hatte, und der Gebrauch

der Magnetnadel, so wie bessere astronomische Kenntnisse, die kühnen portugiesischen Seefahrer sicherer in die offene See steuern ließen, als zuvor die normannischen Abenteurer, war die stufenweise Fortbildung der Erfahrungswissenschaften das Eigenthümlichste des neuen Geistes der Zeit. Technische Entdeckungen machten den ermunternden Anfang, dann die großen Erweiterungen der Erdkunde bis man das Rund der Erde umsegeln lernte, und später die ganz theoretische Führung der Gedanken seit Galilei und Kepler die mathematisch geleitete Induction anwenden lehrten, deren Grundgesetze Newton vorschrieb. Auf diesem Wege ist die neue Wissenschaft ganz über die der Alten hinausgeführt worden, zunächst in der ganzen Entfaltung der Naturwissenschaften, dann auch in der pragmatischen Auffassung der Geschichte bis zur Geschichte der Menschheit und in der Ausbildung der Politik und aller dieser dienenden Kenntnisse. Die führende Gewalt des Geistes wanderte unter den europäischen Völkerschaften mit dem Geiste der kühnen Unternehmungen für den Staat und den Handel und dann bedeutend unter dem Einflusse der Reformation. Der Mittelpunct der wissenschaftlichen Bestrebungen war von Abälard bis zu Occam in Paris. Der Geist wanderte von da nach Italien, Spanien, Portugal; die Zeit der Reformation gab Deutschland das Uebergewicht, dann aber gelangte dieses in der Zeit des Kampfes um Unabhängigkeit und Meeresherrschaft nach den protestantischen Niederlanden und England, wo im siebzehnten Jahrhundert die größten Fortschritte gelangen. Das philosophische Interesse bei dieser Entwickelung der Erfahrungswissenschaften war fürs Erste das sich klar werden über die Methode der Inductionen, worin Bacon und Newton die größten Lehrer wurden, und dann das Loskommen von den theologischen Phan-

Phantasien und der Erklärung durch Gottes Wirksamkeit. Der Entwickelung dieser Gedanken für die Naturlehre sehen wir nun vorzüglich hier zu in der Schule des Descartes. Aber die Verständigung war schwer, vorzüglich wegen der Bemengung mit den religiösen Vorurtheilen über den Unterschied heiliger und profaner Geschichte, worin wir noch lange nicht allgemein zur Klarheit gelangt sind. So kommt die Fortbildung der Erfahrungswissenschaften mit in den Kampf des zweiten und dritten, des Streites gegen den Aberglauben und um den theologischen Rationalismus. Dieser Streit gewann eine günstigere Richtung, seitdem nicht mehr die Mörder der römischen Curie jeden freien Gedanken mit den Flammen ihrer Scheiterhaufen widerlegten, sondern nun vorzüglich in Holland und England Wort gegen Wort stehen blieb, wenn auch schon oft ein sehr leidenschaftlich aufgeregtes. Der Aberglaube an Wahrsagung, Zauberkünste und Geistererscheinung verschwindet zu allen Zeiten leicht dem ruhigen und klaren Denker, aber gar schwer ist er aus den Phantasien des gemeinen Haufens und aus der gemeinen Meinung der Gesellschaft zu verdrängen. So sehen wir in alter Zeit das helle Urtheil des Cicero, Seneca, Lukianos, Sextus Empirikus, in späterer Zeit die Urtheile des Agrippa von Nettesheim, des Wier, des Erasmus und so manches Andern, aber die Vernichtung der verderblichen Folgen dieses Wahnes für die ganze Gesellschaft und die Verdrängung desselben aus den Gerichten war schwer zu erwirken. Hier steht die Fortbildung mit dem philosophischen Gedanken in enger Verbindung und Descartes Lehre zeigt einen entscheidenden Einfluß. So viel Schwierigkeit nemlich auch bei Descartes die metaphysische Auffassung des Verhältnisses von Geist und Körper behalten mochte, so warf doch Descartes Tren-

nung von beiden gleich ein Licht auf alle Entwickelung unserer wissenschaftlichen Erkenntnisse, welches die Irrthümer, die bei Vermengung geistiger und körperlicher Erklärungsgründe mit einander begangen werden, nicht mehr übersehen ließ. Die Scheidung der körperlichen und der psychischen Erklärungsgründe hellte die Aufgaben der Naturwissenschaften vollkommen auf. So verbreiteten diese Lehren des Descartes im Verlaufe des siebzehnten und im Anfange des achtzehnten Jahrhunderts, in Verbindung mit der Anerkennung der alleinigen Rechte der Beobachtung gegen leere Phantasien, ein helles Licht über das ganze Gebiet der Wissenschaften. Dazu kam denn vorzüglich noch hülfreich die Fortbildung des philosophirenden Gedankens in unsern lebenden Sprachen, wofür wir Deutsche Leibnitz's Aufmunterung anzuerkennen und den Christian Thomasius und Wolff besonders zu rühmen haben. Mit einer Gewalt der Geistesaufklärung, die zum Theil die ganze Volksgesellschaft durchdrang, bemächtigte sich das Selbstvertrauen im Selbstdenken der Ethik, griff immer tiefer in die Theologie ein und ließ kein Besitzthum des Aberglaubens unangefochten. Für dieses große Werk sind der Namen gar viele zu nennen. Wir erinnern nur an Athanasius Kircher (der 1680 starb), an Hermann Conring und Johann Joachim Becher (welche 1682 starben), als an diejenigen, die die Chemie zuerst von den alchemistischen Fesseln befreiten und als klare Naturwissenschaft zu behandeln anfingen; an Pufendorf (welcher 1694 starb) und im Streite mit Theologen dem philosophischen Geist die ethischen Untersuchuugen vindicirte; vor allen aber an Balthasar Becker und Christian Thomasius, welche unsere Gerichte endlich von dem Wahnsinn der Hexenprocesse befreiten. Becker zeigt hier be-

sonders deutlich, wie viel die cartesischen Lehren ungeachtet ihrer Einseitigkeit doch zur Aufklärung des Geistes wirkten. Sein berühmtestes Werk, welches er 1690 und 1691 unter dem Titel „die bezauberte Welt" herausgab, und welches in viele Sprachen übersetzt wurde, stützte sich sehr einseitig auf das nach Descartes gebildete System des Geulinx, aber es gelang ihm doch, den Ausführungen gegen Gespenster und Hexenglauben nebst allen verwandten Träumen eine so ansprechende Gemeinverständlichkeit zu geben, daß es durchgreifend zur Entzauberung dieser Welt wirkte.

So hat die wissenschaftliche Aufklärung des Geistes diesen weltlichen Aberglauben glücklich überwunden. Mißlicher stehen dagegen die Kämpfe mit dem geistlichen Aberglauben. Hier hat die Reformation in den Greueln der Religionskriege eher das Uebel ärger gemacht und wenn auch im Verlaufe des achtzehnten Jahrhunderts der gemeine Menschenverstand der europäischen Völker das Wahnsinnige in dieser Wuth endlich fühlen lernte, so ist er doch nicht eigentlich von diesem Wahnsinne befreit, sondern er hat sich nur fürchten gelernt, das Ungeheuer wieder zu wecken, welches in der Tücke der Jesuiten und der Rohheit der Protestanten Deutschland zuletzt dreißig Jahre lang verwüstete, welches durch die Gewaltthätigkeit der Protestanten in Irland, durch die Dragonaden einer abgelebten Beischläferin des Louis XIV. im südlichen Frankreich die Drachenzähne ausstreute, deren Brut noch heut zu Tage nicht erstickt ist.

Der friedlich gepflegte hellere Gedanke hat hier seine Macht noch nicht gründen können. Wir sehen in der Geschichte der Philosophie den theologischen Rationalismus angeregt, seitdem Duns Scotus bestimmt aussprach, daß die Vernunft des Menschen die angebliche göttliche

Offenbarung von der wahrhaften unterscheiden müsse. Denn so leicht dieser sich mit der Kirchenlehre im Frieden abfand durch den Beweis aus der Erfüllung der Verheißungen, so liegt doch der Gedanke allzu nahe, daß sich nothwendige Wahrheiten nicht durch geschichtliche Thatsachen und Zeugenaussagen beweisen lassen. Zwar längere Zeit noch beugten sich die Lehrer, wie Montaigne, Charron, Bacon und Descartes, schweigend vor dem Autoritätsglauben, aber die Aufhellung der Gedanken in der cartesischen Lehre selbst und zu dieser Zeit mußte auch hier das freiere Urtheil anregen. In Holland fing der theologische Streit durch die Theologen an, indem Geistliche, wie Voet und Schook, die cartesische Philosophie als eine Feindin der orthodoxen Lehre anklagten und einen großen Theil der Geistlichkeit auf ihre Seite bekamen. Doch fehlte es dann auch dem Descartes nicht an Vertheidigern. Die theologischen Freunde des Coccejus verbanden sich mit den Cartesianern, auf deren Seite Spinoza sein viel vernommenes Wort für die Denkfreiheit aussprach, und sein Freund, der Arzt Ludwig Meier, sein berühmtes Werk: **philosophia sacrae scripturae interpres, Eleutheropoli, 1666.** schrieb und bekannt machte, welches Semler noch 1776 in Halle wieder abdrucken ließ. In diesen Streit ging dann auch besonders Balthasar Bekker (geboren 1634 in Westfriesland) ein, den seine Freimüthigkeit nöthigte, seine erste Predigerstelle niederzulegen, der indeß bald eine andere fand, und zuletzt als Prediger in Amsterdam lebte, wo er im Jahre 1698 starb.

In England wurde in gleicher Weise der Streit der Deisten angeregt und hier durch viele von Shaftesbury bis Bolinbroke der Rationalismus verfochten.

In Frankreich bewegte sich in verwandter Richtung der skeptische Gedanke des de la Mothe le Vayer und seiner Schüler. Aber hier nahm der Streit schon eine andere Wendung. Man wollte großentheils nicht mehr die religiösen Ueberzeugungen aufklären, sondern ein Urtheil, welches sich für Materialismus und Naturalismus entschied, trat nach und nach immer dreister den religiösen, wol auch den sittlichen Ueberzeugungen entgegen und verwarf den Glauben mit dem Aberglauben. Dies war eine Wendung des Gedankens, deren Gründe in der Geschichte der Philosophie selbst lagen, wie sich bei der Fortsetzung unserer Betrachtungen klar ergeben wird.

Sehe ich nun für unsern Zweck ab von dem Einfluß dieser Ansichten auf das Leben, und nur nach dem Verlaufe der Gedanken in der Geschichte der Philosophie, so erscheint die Entwickelung der Gedanken von Descartes abwärts auf eine sehr einfache Weise. Wir können für die Geschichte von Descartes bis auf Kant die Geschichte der speculativen Philosophie am bequemsten gesondert von der Geschichte der praktischen Philosophie betrachten, und haben dann der Geschichte der speculativen Philosophie in zwei Richtungen zu folgen. Die eine gehört der Fortbildung der metaphysischen Ansichten, die andere der Fortbildung der psychologischen, nemlich der Theorie der Erkenntnißvermögen. Die Fortbildung der Metaphysik geht ihren eigenthümlich einseitigen Gang von Geulinx bis Leibnitz und Wolff, dazwischen aber tritt anders entscheidend Newton mit der Befreiung der Naturlehre von der Metaphysik. Die psychologische Richtung hingegen bleibt von diesen Betrachtungen sehr unabhängig, sie ist die Geschichte der Untersuchungen über den menschlichen Verstand von Locke bis Hume.

Zweite Abtheilung.

Die Geschichte der speculativen Philosophie von Descartes bis an Kant.

Erstes Kapitel.

Geschichte der speculativen Metaphysik.

1. Geulinx.

§. 163.

Descartes scharfe Trennung der denkenden und der ausgedehnten Wesen mußte eine neue Vorstellungsart über das Verhältniß zwischen Seele und Leib zur Aufgabe stellen. Er selbst hatte diese Aufgabe nicht streng aufgenommen, aber wol Schwierigkeiten für dieselbe veranlaßt. Seine Metaphysik hatte gar keinen physischen Causalbegriff, ohne daß er gerade eine Polemik dagegen geführt hätte. Sie setzte wenigstens dunkel voraus, eine Wirkungsweise, deren Möglichkeit sich nicht durch bloßes Nachdenken einsehen lasse, könne auch nicht wirklich vorkommen, und damit setzte sie denn auch voraus, kein Ding könne unmittelbar auf ein anderes einwirken. So wird alle Wirksamkeit auf Gottes Allmacht zurückgestellt. In der Physik ist ihm Gott der erste Beweger; er verwirft

des Galilei richtige Construction der bewegenden Kräfte, und will alle Veränderungen der Bewegung nur durch den Stoß erklären, welcher nach einem lange stehengebliebenen Vorurtheil eine Folge der Trägheit sein soll und nicht als Wirkung zurückstoßender Kräfte erkannt wird. Die Seele aber soll in ihrem Fortbestehen einer fortwährenden göttlichen Beihülfe zu ihrer Erhaltung bedürfen. Daneben bietet Descartes doch in seinen psychologischen Betrachtungen materialistische Hypothesen zur Erklärung der Sinnesanschauungen und Einbildungen an.

So sehen wir am eigenthümlichsten ganz in der Schule des Descartes sich philosophische Ansichten entwickeln, deren Grundgedanken die alleinige Wirksamkeit Gottes und das Verhältniß zwischen Seele und Leib sind. In dieser Weise philosophirten vorzüglich Geulinx, Malebranche und Spinoza.

Arnold Geulinx suchte zuerst diese Ansicht systematischer auszuführen. Geulinx war ein vortrefflicher Lehrer der Philosophie. Er war etwa 1625 zu Antwerpen geboren, studirte zu Löwen, wurde um seiner freisinnigen Ansichten willen in viele Händel verwickelt, erhielt endlich 1665 doch eine Professur zu Leiden, lehrte dort mit großem Beifall, starb aber schon im Jahre 1669. Er ist wohl hier der erste freie Rationalist, der Religionsphilosophie und Ethik frei philosophisch ohne Abfindungen mit dem Autoritätsglauben behandelte. Seine Lehren in Logik, Metaphysik und Ethik sind erst nach seinem Tode aus seinen Heften durch den Druck bekannt gemacht worden.

Seine Ansichten sind consequent abgeleitet aus einem Princip, welches den Voraussetzungen des Descartes sehr verwandt ist. Geulinx spricht es aus: „Es ist unmöglich, das Jemand etwas bewirke, von dem er nicht

weiß, wie es geschieht. Dies ist für sich das einleuchtendste Princip, welches nur zufällig und aus Vorurtheilen und vorgefaßten Meinungen etwas dunkler geworden ist" *).

Diese Forderung des Princips der nur bewußten Ursachen entspringt aus einem sehr tief in der philosophirenden Vernunft gegründeten Gedanken, denn dies Princip ist nichts anderes als die Idee der alleinigen Selbstständigkeit des Geistes. Das Daseyn zum Beispiel des Eises der Polarmeere, über welchem die Sonne auf- und untergeht, Nebel und Himmelsheitre wechseln, ohne daß ein Geist erkenne, daß dies da sei, ist für die menschliche Vernunft ein unvollständiger, ungenügender Gedanke; uns fordert es sich, daß das wahrhaft Vorhandene nicht nur an sich, sondern auch für sich da sei, wie ein erkennender Geist. Aber dieser Gedanke bildet sich uns aus den Ideen des Absoluten und giebt kein wissenschaftliches Princip. Wollen wir ihn wie ein wissenschaftliches Princip anwenden, so versetzt er uns gleich in eine hypothetische Metaphysik, welche die Naturgesetze aus der Idee der Allwirksamkeit Gottes einsehen will. So zeigt es gleich hier der Erfolg.

Aus diesem Princip der nur bewußten Wirksamkeit folgt nemlich gleich, daß kein Körper wirken könne, ferner, daß die Menschenseele nur in sich vorstellend wirke, daß aber weder sie nach Außen, noch das Aeußere in ihr Inneres wirken könne. Man übersieht also gleich, wie Gottes allwissende Allmacht ihm allein auf eine dem Menschen unerforschliche Weise das Princip aller Wirk-

*) Metaph. vera p. 26. impossibile est, ut is faciat, qui nescit quomodo fiat. Est hoc principium evidentissimum per se, sed per accidens et propter praeiudicia mea et antecaptas opiniones redditum est nonnihil obscurius.

samkeit in der Welt sein müsse. Man sieht, wie diese Ansicht so ganz alles in Gottes Macht läßt, jedes eigenen Willen in sich beschließend, daß sie ethisch ein festes Bild des Vertrauens auf die Vorsehung gewähren mußte. Für das innere Leben des menschlichen Geistes, also für die Ethik, wirkt diese Ansicht aber nicht beschränkend. So fand er den Grundfehler früherer Lehren in der Selbstliebe, wogegen er das Wesen der Tugend in eine reine Liebe zur praktischen lebendigen Vernunft setzte, in den Gehorsam gegen Gott und Vernunft aus Achtung für die Vernunft. Die Entwickelung dieser Lehre gelang ihm aber weniger, weil er zu viel von seiner Metaphysik einmengte. In der Metaphysik beschäftigt ihn nun vorzüglich das Verhältniß der Seele zum Leib. Er führte dafür das sogenannte System des Occasionalismus aus, welches auch consequent aus seinem Princip gefordert wird. Da nemlich keine endliche Seele nach Außen wirken und kein Körper auf sie einwirken kann, so ordnet nur Gott bei Gelegenheit unserer Vorstellungen und unseres Wollens auch die körperlichen Veränderungen der Organe u. s. w., wie eben auch bei der Annäherung von Körpern unsere sinnlichen Vorstellungen und Empfindungen. So hat Tennemann *) dem Geulinx die Entwickelung dieser Lehre vindicirt. Descartes leugnete allerdings, daß die Seele im Körper Bewegungen hervorbringe, ließ aber doch zu, daß sie die Richtung derselben ändere, und hatte zu dieser beschränkenden Behauptung nur den Grund, daß die Quantität aller Bewegung in der Welt unveränderlich sei. Der Arzt de la Forge, ein Freund und einer der ersten Schüler des Descartes, setzte diese Betrachtung genauer fort. Dieser lehrte, die Seele könne zwar nicht

*) G. d. Phil. Bd. 10. S. 312.

per modum causae univocae auf den Körper wirken, indem sie diesen bestimmte, einen Gedanken hervorzubringen, so auch umgekehrt der Körper nicht auf die Seele, dieser eine Bewegung mitzutheilen. Es müsse vielmehr **per modum causae aequivocae** die Seele durch ihren Gedanken den Körper bestimmen, daß dieser sich bewege, und der Körper, indem er bewegt wird, der Seele die Gelegenheit geben, einen Gedanken hervorzubringen. Hier ist aber das erste gegen Descartes Princip der unveränderlichen Quantität der Bewegung, Geulinx Lehre hingegen consequenter, weil sie jedenfalls für die Körperwelt der alleinigen Wirksamkeit Gottes treu bleibt. Viele folgten in dieser Lehre dem Geulinx, besonders Bekker; Malebranche und Spinoza bildeten sie weiter aus.

In der Schule pflegte man später für die Erklärung der Verbindung zwischen Seele und Leib vier Versuche oder Systeme, nemlich **influxus physici, assistentiae divinae, causarum occasionalium** und **harmoniae praestabilitae** neben einander zu stellen. Die Meinung des natürlichen Einflusses schrieb man den älteren Lehrern zu; es ist die Ansicht des gemeinen Menschenverstandes und der pragmatischen Wissenschaften, welche in den Beurtheilungen des Lebens immer stehen bleiben wird, wiewol sie sich nicht streng wissenschaftlich festhalten läßt. Das System der gelegentlichen Ursachen gehört hier dem Geulinx, das der göttlichen Beihülfe wurde dem Descartes zugeschrieben, das der vorherbestimmten Harmonie gehört dem Leibnitz. Aber die letzten beiden treffen nicht scharf unser Thema der Verbindung zwischen Seele und Leib, sondern sind ganz allgemeine Voraussetzungen einer hypothetischen Metaphysik. Descartes nahm die wissenschaftliche Voraussetzung der alleinigen Wirksamkeit Got-

tes so allgemein, daß sie nicht nur die Ursache des Entstehens, sondern auch fortwährend der Erhaltung der Dinge sei, so ist denn alles Sein und alles Werden der Welt in jedem Augenblicke nur durch die göttliche Beihülfe. Und Leibnitzens vorherbestimmte Harmonie gehört ebenfalls einem weit höheren Gedanken in der Harmonie der Vorstellung jeder erkennenden Monade mit dem Sein der Dinge, kraft der Einheit des göttlichen Gedankens.

In der That kann über diese Aufgabe nichts Deutliches gelehrt werden, wenn wir nicht vom Unterschiede der endlichen und ewigen Wahrheit ausgehen, und die geistige und körperliche Weltansicht nur als zwei verschiedene Erscheinungsweisen desselben Wesens der Dinge auffassen. Unsere wissenschaftlichen Erkenntnisse können nur Körperliches aus Körperlichem, Geistiges aus Geistigem erklären, das gegenseitige Verhältniß zwischen Körper und Geist läßt sich aber nur thatsächlich auffassen, ohne es wissenschaftlich erklärend festzustellen.

Auch dem System der gelegentlichen Ursachen gehört eigentlich, wie man es am besten bei des Malebranche Entwickelung sieht, eine ganze Weltansicht. Es ruht nur auf einer metaphysischen Hypothese, zu der man genöthigt wurde, weil man die göttliche Wirksamkeit als den höchsten Erklärungsgrund über alle andern stellte, und doch einsah, daß man eben diesen in den Wissenschaften doch nicht anwenden dürfe. Daher trennt man die untergeordneten gelegentlichen Ursachen als diejenigen, die in den Naturgesetzen zu erforschen seien, von der Idee der alles erschaffenden Gottheit, jedoch ohne das Verhältniß zwischen beiden deutlich machen zu können. Das ganze System der gelegentlichen Ursachen ist nur eine künstliche hypothetisch metaphysische Rede, die im Grunde nur den populären Spruch der Theologen wiederholt: Gott wirkt

in der Natur nur mittelbar, aber mit der falschen Voraussetzung, daß wir über dem noch eine unmittelbare Wirksamkeit Gottes verstünden.

2. Malebranche.

§. 164.

Nicole Malebranche, geboren 1638 zu Paris, lebte daselbst als Pater des Oratorium und starb 1715. Die Methode und Klarheit des Descartes gewannen ihm diesen Denker. Des Descartes Grundgedanke: Gott die Quelle aller Wahrheit und daß die beste Philosophie aus der Erkenntniß Gottes die Erklärung der erschaffenen Welt ableite, fesselten seinen Gedanken. Malebranche lebte sich schwärmerisch ein in diese Idee, daß wir alle Dinge in Gott erkennen und fand in dieser Vorstellung besonders den Descartes mit dem heiligen Augustinus in völliger Uebereinstimmung.

Diese Lehre entwickelt er in seinem philosophischen Hauptwerk: **de la recherche de la verité.** Selbsterkenntniß, sagt er, ist dem Menschen die erste und höchste Wissenschaft. In dieser läßt er sich anfangs ganz von Descartes leiten. Wie die Materie Gestalt und Bewegung, so hat der menschliche Geist Verstand (**entendement, intellectus**) und Willen. Der Verstand ist eine ganz passive Fähigkeit verschiedene Vorstellungen (**idées**) und verschiedene Modificationen zu empfangen. Der Wille ist das Vermögen verschiedene Neigungen zu erhalten. Diese Neigungen als Richtungen zum Guten wirkt Gott in uns, aber unser Wille hat das Vermögen, diese Neigungen auf bestimmte Gegenstände hinzulenken, darin besteht seine Freiheit. Dadurch wird die Ablenkung des Willens von dem allgemeinen Gut, von Gott möglich und

in dieser Ablenkung besteht die Sünde, sie ist die Ursache alles Uebels. Für den nur passiven Verstand sind auch die Urtheile und Schlüsse nur **pures perceptions**; der Wille allein urtheilt wahrhaft, indem er willkührlich dem beistimmt, was der Verstand ihm darbietet. So entsteht aller Irrthum aus dem Mißbrauch oder Nichtgebrauch der Freiheit.

Das Denken (**penser, cogitare**), nemlich die Denkfähigkeit im Allgemeinen, macht das Wesen der Seele aus. Das Wollen ist zwar auch von der Seele unzertrennlich, aber es setzt das Denken voraus und ist daher nicht wesentlich. Alle bestimmten Gedanken und Willensthätigkeiten sind besondere Modificationen des Denkens.

Die Perceptionen sind von zwei Arten, nemlich entweder Perceptionen von etwas in der Seele, als Modificationen der Seele selbst, wie Empfindungen, Einbildungen, reine Begriffe, Gemüthsbewegungen, Neigungen, oder Perceptionen von etwas außer der Seele. Für die ersten bedürfen wir keiner **idées**, weil sie selbst in uns sind, wohl aber für die andern. Ueber diese **idées** giebt er nun eine eigene Lehre. Er sagt, die materiellen Gegenstände können nicht unmittelbar wahrgenommen werden, es muß also etwas Unmittelbares in der Seele sein, wodurch sie wahrgenommen werden und das ist die **idée**. Wenn wir die Sonne sehen, so ist die Sonne nicht der unmittelbare Gegenstand (**obiectum**), der gesehen wird, sondern etwas, das sich mit der Seele auf das Innigste vereinigt, muß dieser Gegenstand sein, und dies nennt er die **idée**. Es ist nicht nothwendig, daß etwas außer der Seele existire, was der Idee ähnlich ist, denn oft wird, wie in Traum und Wahnsinn etwas vorgestellt (**percipitur**), was nicht existirt. Hier ist aber der Irrthum sehr allgemein, daß ein Gegenstand, den wir empfinden, exi-

stire, und auch so existire, wie wir ihn empfinden, was doch nicht der Fall ist. Die idées werden aber gewöhnlich für Nichts gehalten, da sie doch unstreitig eine reale innere Existenz haben.

Hier stehen wir ganz wieder bei der stoischen Betrachtung der φαντασία καταληπτική, aber Malebranche macht dabei einen Fehler, der in der neuen Philosophie sehr wichtig geworden ist. Es hielt so schwer einzusehen, daß das Erkennen eine unmittelbare Thatsache der Selbstbeobachtung sei, die sich uns unmittelbar als wirklich zeigt, und für die wir gar keine Erklärung zu suchen im Stande sind. Anstatt das Erkennen und Vorstellen als eine Thätigkeit der Seele anzusehen, nimmt es Malebranche wie Descartes nur für einen leidenden Zustand derselben, und nun sucht er zwischen der Seele und dem Dinge draußen noch ein Ding in der Seele, die idée, welche die Verbindung der Seele mit dem Dinge draußen vermitteln soll. Dies innere Ding ist nun nichts, als die Erkenntnißthätigkeit selbst. Wenn ich die Sonne sehe, so ist nur die Sonne der Gegenstand dieser Anschauung; die Anschauung hat nicht noch einen andern Gegenstand in mir.

Malebranche giebt aber diese ganze Lehre wol nur, um auf seinen Hauptgedanken zu führen. Er führt über das Verhältniß der idées zu den Gegenständen fünf Ansichten an. 1) Die Ideen kommen von den Gegenständen in die Seele; 2) die Seele hat das Vermögen, die idées hervorzubringen; 3) Gott bringt sie mit der Erschaffung der Seelen, oder unmittelbar hervor, wenn wir an einen Gegenstand denken; 4) die Seele besitzt alle Vollkommenheiten, welche sie an den Körpern schauet, in sich selbst; 5) die Seele ist mit dem vollkommensten Wesen vereinigt, welches alle Vollkommenheiten der erschaffenen Dinge im

Allgemeinen enthält. Von diesen Ansichten erklärt er dann alle als unzulänglich oder zu anmaßend für den Menschen bis auf die letzte. Wir sehen also alle Dinge in Gott; Gott ist der Ort der Geister, wie der Raum der Ort der Körper ist; auf eine geistige unbegreifliche Weise sind alle Geschöpfe in Gott, denn Gottes Vorstellung von der Welt ist von ihm nicht verschieden. Die Seele hat eine Vorstellung von dem Unendlichen, doch ohne ihn zu begreifen, sie hat die deutlichste Idee von Gott. Und diese hat sie vor den idées von dem Endlichen, denn unsere besonderen Vorstellungen von den Geschöpfen sind nichts anderes als Einschränkungen der Idee des Schöpfers. Eben so lieben wir auch alles nur durch die nothwendige Liebe, durch welche wir zu Gott getrieben werden; auch unsere Neigungen gegen die Geschöpfe sind nur Beschränkungen unserer Neigung zum Schöpfer. So steht schon hier bei Malebranche des Leibnitz Inbegriff aller Realität, nach welchem alle Realitäten in Gott bejaht sind, und nach Spinoza's Spruch: **omnis determinatio est negatio**, das Endliche nur durch theilweise Negationen aus diesem Inbegriff aller Realität bestimmt wird.

Der führende Gedanke zu dieser Ansicht ist nun einzig des Geulinx Idee von der alleinigen Wirksamkeit Gottes, mit welcher Malebranche gleich die Lehre von den gelegentlichen Ursachen verbindet. So bleibt ihm der Gedanke, daß wir alle Dinge nur in Gott sehen, nur eine fromme religiöse Phantasie. Daraus, daß wir alle Dinge in Gott sehen, folgt ihm nicht, daß wir das Wesen Gottes erkennen, denn, was wir schauen, ist sehr unvollkommen. Wir schauen die theilbare und gestaltete Materie, in Gott ist aber keine Theilbarkeit und Gestalt. Gott ist zwar der Inbegriff aller Dinge, aber kein besonderes Ding. Auch können wir die vollkommene Einfachheit Gottes, die

doch alle Dinge in sich schließt, nicht begreifen. Demgemäß trennt er die Idee der Allwirksamkeit Gottes ganz von aller menschlichen Wissenschaft und ihren Erklärungen. Er läßt nicht zu, daß man bei der Erklärung besonderer Naturerscheinungen auf Gott als die Ursache hinweise, er erklärt dies für lächerlich; man soll nur aus den gelegentlichen Ursachen erklären. Diese ganze Lehre giebt uns also nur den leeren Gedanken hin, daß Gott die Ursache aller Dinge sei, den er aber nicht als Glaubensidee von dem Wissen zu unterscheiden versteht, und deswegen doch bei allen wissenschaftlichen Erklärungen im Hintergrunde stehen läßt. So zeigt es seine Psychologie und Physik.

Er unterscheidet vier Erkenntnißarten. Wir erkennen die Dinge durch sich selbst, wenn sie so verständlich und klar sind, daß sie den Geist durchdringen und sich ihm selbst offenbaren; wir erkennen die Dinge durch ihre idées, wenn sie für sich nicht verständlich sind; wir erkennen sie durch das Bewußtsein oder den innern Sinn, wenn sie von uns selbst nicht unterschieden werden; und wir erkennen sie durch Vermuthung, wenn wir sie nach Aehnlichkeit mit sonst schon erkannten denken. In der Ausführung dieser Lehre bleibt er bei der Anwendung seines Princips. Gott allein wird in unmittelbarer Anschauung durch sich selbst erkannt. Die Körper erkennen wir durch ihre idées, weil sie nicht an sich denkbar sind, in dem Wesen, welches sie auf eine geistige Weise in sich schließt, also in Gott durch seine idées. Die Seele und die Modificationen in uns erkennen wir nicht durch idées, sondern nur durch das Bewußtsein. Die Seelen anderer Menschen und die reinen Geister erkennen wir nur durch Vermuthungen. Wir haben also von den Körpern die vollkommenste Erkenntniß, weil wir die Ausdehnung durch ihre idée in

Gott

Gott erkennen, was beim Bewußtsein für die Seele und die Modificationen in ihr nicht der Fall ist. In dieser Weise reiht er die Einleuchtendheit der mathematischen Anschauung in seine Hypothese ein. Indessen erklärt er die Erkennntniß von der Seele doch für hinlänglich, um dadurch die Beweise für ihre Unsterblichkeit, Geistigkeit und Freiheit zu begründen.

Für die Physik geht er von dem Grundgedanken aus, eine wahre Ursache sei nur die, zwischen welcher und der Wirkung der Verstand eine nothwendige Verknüpfung einsieht, so daß er die Wirkung begreift. Dieses giebt er nun einzig zu für die Wirksamkeit des Willens Gottes und leitet daraus noch einen Geulinx überbietenden Occasionalismus ab. Er erklärt es für unmittelbar einleuchtend, daß kein Körper eine bewegende Kraft habe, daß kein endlicher Geist einen Körper bewegen, kein endlicher Wille idées des Verstandes oder irgend etwas, das die Willensbestimmungen begleitet, hervorbringen könne. So erläutert er: wenn eine Kugel die andere stößt, so ist sie von deren Bewegung nicht die reelle und wahre Ursache, sondern nur die gelegentliche Ursache, welche den Urheber der Natur bestimmt, hier gerade so zu handeln.

Diese ganze Ansicht ist also leicht verständlich, indem sie consequent aus der Vermengung der Idee der Allmacht mit den wissenschaftlichen Bewirkungsbegriffen und dem cartesischen Vorurtheil hervorgeht, daß es keine Bewirkung geben könne, die sich nicht durch bloßes Denken als nothwendig einsehen lasse.

8. Spinoza.

§. 165.

Noch härter bildete unter derselben Gedankenverwechselung Spinoza seine philosophischen Ansichten aus.

Baruch Spinoza, ein Jude von portugiesischer Abstammung, geboren 1632 in Amsterdam, entsprach in Leben und Charakter dem Ideal eines Philosophen. Schon in der Jugend wurde er wegen seiner freien Denkungsart verfolgt und aus Amsterdam verdrängt; er zog sich in die Stille zurück, lebte anspruchlos bescheiden nur seiner Wissenschaft, seinem geringen Vermögen mit Glasschleifen, Zeichnen und Portraitmalen nachhelfend, und wies die vortheilhaftesten Anträge ab, um sich die völlige Denkfreiheit zu behaupten. Er starb schon 1677 im Haag, erst 45 Jahre alt. Im Jahre 1663 ließ er ein Werk über die Philosophie des Descartes und 1670 einen **tractatus theologico-politicus** über Denkfreiheit drucken, welcher große Aufmerksamkeit erregte, wiederholt verboten, aber um so mehr gelesen wurde. Erst nach seinem Tode gab sein Freund Ludwig Meier zu diesem noch sein Hauptwerk unter dem Titel **Ethica**, nebst zwei unvollendeten Abhandlungen **de intellectus emendatione** und **tractatus politicus** heraus. Das Eigenthümliche seiner Lehre ist ein streng durchgeführter Pantheismus, den man ihm oft Atheismus genannt hat. Aus der **Ethica** müssen wir diese seine Lehre und aus der Abhandlung **de intellectus emendatione** seine methodischen Ansichten kennen lernen. Diese seine Lehre hat den größten Wechsel der Beurtheilungen erfahren. Auf das Heftigste von Juden und Christen verschrieen, fand sie nur wenige treue Anhänger und wurde fast vergessen; doch folgte Leibnitz in Vielem dem Spinoza, und später wurde bei uns vorzüglich durch Lessing, Jakobi und nachmals Schelling die Aufmerksamkeit wieder sehr auf ihn zurück gelenkt. Wir müssen ihm anerkennen, daß er sich für die Zeit, in der man Naturbegriff und Idee noch nicht zu unterscheiden wußte,

eine sehr imponirende Aufgabe stellte und ein sehr klares Bild von seiner Weltansicht gab. Aber seine Ausführung der Lehre kann ich nicht so bedeutend finden, wie viele der Unsrigen. Ich kann gar nicht beistimmen, wenn Jakobi und seine Freunde hier von einem einzig haltbaren und in sich einstimmigen System der Vernunft sprechen. Ich muß die ihm so viel gerühmte Consequenz in Anspruch nehmen und behaupten, daß es die Prüfung weder nach den scholastischen Belehrungen, so wie Occam sie gegeben hat, noch nach neueren Ansichten aushält.

1) Wir erhalten die Uebersicht am leichtesten, wenn wir nach Weltansicht und Dialektik unterscheiden. Spinoza sagt selbst von seiner Lehre, daß er sie von den Rabbinen erhalten habe, und das kann man seiner Weltansicht wohl zugeben; aber die Dialektik ist ganz von Descartes empfangen, jedoch in einer sehr einfachen Weise fortgebildet. Auch der Weltansicht nach geht er mit Descartes von der Idee der Gottheit aus und mit Descartes Scheidung von Körper und Geist weiter, hier aber mit neoplatonischen Reminiscenzen. Anstatt nun, daß Descartes richtig dem Menschen eine adäquate Erkenntniß Gottes absprach, und demgemäß zwischen Wissenschaft und Glaube theilen konnte, dann aber nur der Wissenschaft weiter folgte, postulirt Spinoza diese adäquate Erkenntniß Gottes und findet sie unmittelbar in Descartes Idee von Gott als der alleinigen Substanz. Mit dieser Umstellung der Gedanken ist im Grunde der ganze Unterschied des Systems zwischen Descartes und Spinoza bestimmt. Spinoza's Eigenthum im ganzen System bleibt dabei im Grunde nur seine Fortbildung der cartesischen Dialektik vor allem mit der entschiedenen Vorliebe der methodus mathematica oder der synthetischen demonstrativen Methode, so wie er sie

de intellectus emendatione entwickelt und im ersten Buch der Ethica angewendet hat.

Seine freilich unvollendet gebliebene Abhandlung über die Methode bewegt sich in höchst unklaren Gedanken, welche eigentlich nur für die Nachweisung verbunden zu sein scheinen, daß die wahre Erkenntniß einzig aus seiner Idee der Gottheit als der vollkommenen Realität, der einzigen Substanz sich entwickeln dürfe. Für die einzig sichere Erkenntnißart erklärt er die Perception einer Sache aus ihrem bloßen Wesen oder durch ihre nächste Ursache *), und für dieses bloße Wesen erklärt er dann certitudo, welche die Vorstellung der essentia formalis sei, für die essentia obiectiva selbst, welche er auch die idea adaequata eines Dinges nennt. So bleibt Denken und Erkennen ganz ununterschieden, ja er setzt die Falschheit geradezu nur dahinein, daß etwas von einer Sache behauptet wird, was in dem Begriffe, den wir uns von ihr gebildet haben, nicht enthalten ist **). Dabei warnt er wol, aus den Axiomen für sich keine Ableitungen zu machen, nicht von allgemeinen Abstractionen auszugehen, sondern unsere Ideen nur von physischen oder realen Gegenständen abzuleiten; aber die ganze Lehre bleibt doch der härteste logische Dogmatismus, da die idea adaequata nur durch Definitionen und Demonstrationen festgestellt werden soll, und zwar in der Weise, daß wir nur von der Idee der vollkommenen Realität ausgehen.

---

*) Perceptio, ubi res percipitur per solam suam essentiam, vel per cognitionem suae proximae causae.

**) Falsitas in hoc solo consistit, quod aliquid de aliqua re affirmetur, quod in ipsius, quem formavimus, conceptu non continetur.

In der That vereitelt er schon damit sein ganzes demonstrirendes System, daß er schon voraus seine Axiome für unfruchtbar erklärt und seine Gegenstände anderen physischen Erkenntnissen entlehnen will. Schon darum bleibt seine ewige Einheit ein bloßes Wort, welches keine klare Anwendung zuläßt. Diese seine methodische Regel sagt eigentlich dasselbe, was Kant später aussprach, die philosophischen Principien sind nur Kriterien und keine constitutiven Grundsätze. Sollte aber dies Bedeutung gewinnen, so durfte er sie nicht dogmatisch und nach demonstrativer Methode an die Spitze stellen, wie er doch allein thut. Daher wird sein ganzes System nur eine unbegründete hypothetische Physik.

Descartes Unterschied zwischen den Sätzen, die ein Dasein behaupten, und den nothwendigen Wahrheiten beachtet er nicht, denn er will es gar nicht mit der Erkenntniß veränderlicher, sondern nur mit den unveränderlichen und ewigen Dingen zu thun haben. Diese erklärt er für einzelne Dinge, welche aber wegen ihrer Allgegenwart und ausgedehntesten Macht als die Universalien, als die Geschlechter der Definitionen von den einzelnen veränderlichen Dingen und als die nächsten Ursachen aller Dinge gedacht werden. Diese ewigen Dinge sollen nun durch eine vollkommene Definition, welche das innere Wesen einer Sache erklärt, festgehalten werden und diese Erklärungen unerschaffener Dinge müssen alle Ursache ausschließen, das Ding darf zu seiner Erklärung nichts anderes, als sein Sein voraussetzen; es muß durch die Definition die Möglichkeit der Frage, ob das Ding sei, aufgehoben sein. So soll also das Dasein mit Nothwendigkeit in eine Definition gelegt werden, d. h. Spinoza macht den Fehler des Anselmus und Descartes im ontologischen Beweise für Gottes Dasein schon ganz allgemein in der Logik, und

stellt so den logischen Dogmatismus ganz streng systematisch auf. Diese methodische Unklarheit bleibt nun auch in der Grundlage seiner Lehre im ersten Buche der Ethica. Ich muß den Fehler dieser Grundlage genauer besprechen, weil er uns hier zum ersten Male in dieser Schärfe begegnet, und diese Darstellung wegen einer Consequenz gerühmt worden ist, die ihr gar nicht zukommt.

2) Spinoza stellt eine Reihe Definitionen, dann Axiome an die Spitze und ordnet diesen eine Reihe von Lehrsätzen unter, wie folgt.

Definitionen.

1) Unter Ursache seiner selbst verstehe ich dasjenige, dessen Wesenheit das Dasein einschließt, oder dessen Natur nicht anders, als existirend gedacht werden kann. (Per causam sui intelligo id, cuius essentia involvit existentiam, sive id, cuius natura non potest concipi, nisi existens.)

Dieses Verhältniß von essentia und existentia erinnert uns wieder an Wilhelm und Abälard. Indem Spinoza die Belehrung des Occam nicht achtet, macht er die Verwirrung der Begriffe, welche hier den Irrthum der ganzen Lehre veranlaßt, in der verworrenen Vorstellung desjenigen, dessen Natur nicht anders als existirend gedacht werden kann, da doch der denkende Verstand für sich das Dasein keines bestimmten Dinges erkennen kann, sondern es immer aus der anschaulichen Erkenntniß aufnehmen muß.

2) Ein Ding heißt in seiner Art begrenzt, wenn es durch ein anderes, das von gleicher Natur ist, beschränkt werden kann. (Ea res dicitur in suo genere finita, quae alia eiusdem naturae terminari potest.)

3) Unter Substanz verstehe ich das, was in sich ist und durch sich begriffen wird, das heißt das, dessen Begriff nicht des Begriffes von einem andern Dinge bedarf, aus welchem es gebildet werden muß.

4) Unter **attributum** verstehe ich das, was der Verstand von einer Substanz erkennt (**percipit**), als die Wesenheit derselben ausmachend.

5) Unter **modus** verstehe ich die **affectiones** der Substanz, oder das, was in einem andern ist, durch welches es auch begriffen wird.

6) Unter Gott verstehe ich das absolut unendliche Wesen, das ist eine Substanz, die aus unendlichen Attributen besteht, deren jedes eine ewige und unendliche Wesenheit ausdrückt. Ich sage: absolut unendlich, und nicht in seiner Art unendlich, denn von dem letzten können unendliche Attribute verneint werden; aber zu dem Wesen des absolut Unendlichen gehört alles, was eine Wesenheit ausdrückt, und es schließt gar keine Verneinung in sich ein.

Diese Definition von Gott birgt den zweiten Grundfehler der ganzen Lehre. Nemlich der Begriff, der sein nothwendiges Dasein schon in sich haben soll, ist dem S p i n o z a in der That schon L e i b n i t z e n s Inbegriff aller Realitäten. Er sagt anderwärts: **omnis determinatio est negatio**, alle Bestimmung eines Begriffes geschieht durch Verneinungen, wobei eben das schlechthin unendliche Wesen als der Inbegriff aller Bejahungen, die Vereinigung aller Realitäten vorausgesetzt wird. Das Axiom des Daseins dieses alle Realitäten enthaltenden Wesens, hätte er besser schlechthin an die Spitze seiner Lehre gestellt, ohne dafür einen Beweis zu suchen.

7) Frei heißt dasjenige Ding, welches allein durch die Nothwendigkeit seiner Natur existirt, und von sich

allein zum Wirken bestimmt wird. Nothwendig oder vielmehr gezwungen heißt dagegen dasjenige, was auf eine bestimmte Weise zum Dasein und Wirken von einem Andern bestimmt wird.

8) Ewigkeit ist die Existenz, in sofern sie als aus der bloßen Definition eines ewigen Dinges folgend gedacht wird.

Wieder ein Begriff, der nur der Voraussetzung einer Erkenntniß der Dinge durch bloßes Denken dient.

Axiome.

1) Alles, was ist, ist entweder in sich oder in einem Anderen.

2) Dasjenige, was nicht durch ein Anderes gedacht werden kann, muß durch sich gedacht werden.

3) Aus einer gegebenen bestimmten Ursache folgt die Wirkung nothwendig, und umgekehrt: sollte keine bestimmte Ursache gegeben sein, so kann unmöglich eine Wirkung folgen.

4) Die Erkenntniß der Wirkung hängt von der Erkenntniß der Ursache ab und schließt dieselbe ein.

5) Dinge, welche nichts mit einander gemein haben, können nicht wechselseitig durch einander gedacht werden, oder der Begriff des Einen schließt nicht den Begriff des Andern ein.

6) Eine wahre Idee muß mit ihrem Gegenstande übereinstimmen.

7) Was als nicht existirend gedacht werden kann, dessen Wesenheit schließt die Existenz nicht ein.

Hieraus nun werden die Lehrsätze abgeleitet.

1) Die Substanz ist ihrer Natur nach eher als ihre Affectionen.

Beweis. Folgt aus Def. 3. und 5.

2) Zwei Substanzen, welche verschiedene Attribute haben, haben nichts mit einander gemein.

Spinoza sagt, dessen Beweis folge aus Def. 3. Denn jede Substanz muß in sich sein und durch sich gedacht werden, oder der Begriff der einen Substanz schließt den der andern nicht ein.

Dies genügt nicht. Für uns, weil es keinen Begriff von einer bestimmten Substanz giebt, sondern diese nur nach anschaulichen Verhältnissen erkannt und gedacht werden kann. Aber auch für Spinoza selbst nicht. Denn er giebt zu, daß eine Substanz viele Attribute haben kann, der Satz könnte ihm also nur gelten für Substanzen, die lauter verschiedene Attribute haben, es bleibt aber möglich, daß zwei Substanzen einige Attribute gemein haben und in anderen sich unterscheiden.

3) Von Dingen, welche nichts mit einander gemein haben, kann keins des andern Ursache sein.

Beweis folgt aus Ax. 4. und 5.

4) Zwei oder mehrere verschiedene Dinge werden entweder durch die Verschiedenheit der Attribute der Substanzen, oder durch die Verschiedenheit ihrer Affectionen unterschieden.

Beweis. Alles, was ist, ist entweder in sich oder in einem Andern (Ax. 1.) d. i. (nach Def. 3. und 5.) außer dem Verstande giebt es nichts als entweder Substanzen oder deren Affectionen. Es giebt also außer dem Verstande nichts, wodurch mehrere Dinge unterschieden werden können als Substanzen, oder, was nach Ax. 4. dasselbe ist, ihre Attribute und deren Affectionen.

Hier ist der letzte Satz gar nicht bewiesen. Ein Ding für sich nach seinen inneren Bestimmungen kann ich nur

entweder nach seinen Attributen oder nach seinen Affectionen von anderen unterscheiden, aber neben dem kann ich es auch nach seinen äußeren Verhältnissen zu anderen Dingen vorstellen und darnach Verschiedenheiten und Unterschiede denken. Diese äußeren Verhältnisse war Spinoza gar nicht berechtigt hier zu ignoriren. Denn der Verstand für sich kann eben so wenig die Verschiedenheit der Attribute und Affectionen sich selbst ausdenken, als die äußeren Verhältnisse. Dadurch ermangelt Spinoza's Gedankengang durchaus der inneren Schärfe.

Dieser Lehrsatz sagt eigentlich: „es giebt keine numerischen, sondern nur specifische Unterschiede unter den Dingen" und ist so in der That das Axiom der spinozistischen Dialektik unter der Voraussetzung, ein Gegenstand könne in der Erkenntniß nur bestimmt werden, indem man dem Subject des kategorischen Urtheils Prädicate beilegt. Aber diese Prädicate kann der denkende Verstand eben so wenig, ohne Beihülfe der Anschauung, sich selbst geben, wie die äußeren Verhältnisse. Und dann auch dies zugegeben, kommen wir immer noch nicht zu Spinoza's Ziel.

Lehrsatz 5. sagt nemlich: in der Natur kann es nicht zwei oder mehrere Substanzen von einerlei Natur oder Attribut geben.

Beweis. Gäbe es mehrere verschiedene, so müßten sie nach dem vorhergehenden Lehrsatze entweder durch Verschiedenheit der Attribute oder der Affectionen unterschieden sein. Ist das erste, so wird man zugeben müssen, daß es nur eine von einerlei Attribut geben kann. Ist das zweite, so kann die Substanz, da sie von Natur eher ist, als ihre Affectionen (Lehrs. 1.), wenn sie mit Weglassung der Affectionen und an sich, das ist

(Def. 3. und 6.) der Wahrheit nach, betrachtet wird, nicht als verschieden von einer andern vorgestellt werden, d. i. nach Lehrsatz 4. es kann nicht mehrere, sondern nur eine Substanz geben.

Hier will ich die Beseitigung der Affectionen auf sich beruhen lassen, aber das erste schließt nicht. Spinoza läßt eine Vielheit von Attributen zu, welche von den Dingen bejaht und verneint werden können. Wir kommen also nur auf Leibnitzens Annahme, daß mehrere Substanzen manche Attribute gemein haben können, sich in anderen aber unterscheiden, die in der einen bejaht, in der anderen verneint sind. Die Möglichkeit einer Vielheit von Substanzen ist hier also nicht aufgehoben.

6) Eine Substanz kann nicht von einer andern Substanz und überall nicht hervorgebracht werden.

Dies folgt freilich aus Lehrs. 2., 3. und 5. in Verbindung mit einander, aber 2. und 5. sind nicht bewiesen.

7) Zur Natur der Substanz gehört Existenz.

Beweis. Die Substanz kann (nach Lehrs. 6.) nicht hervorgebracht werden; sie ist also Ursache ihrer selbst d. i. ihre Wesenheit schließt nothwendig Existenz ein, oder Existenz gehört zu ihrer Natur.

Dies ist nur ein undeutlicher Spruch, mit dem nichts gesagt ist, wenn man nicht schlechthin Denken und Erkennen mit einander verwechselt. So wird der erste Fehler im ontologischen Beweise für Gottes Dasein damit ausgesprochen, und damit dann der Fehler, der allein die ganzen gesuchten Hauptgedanken in Lehrs. 11. 14. 15 trägt.

11) Gott oder die aus unendlichen Attributen, deren jedes ein ewiges und unendliches Sein ausdrückt, bestehende Substanz existirt nothwendig.

14) Außer Gott kann keine Substanz sein, noch gedacht werden.

15) Alles, was ist, ist in Gott, nichts ist ohne Gott und nichts kann ohne Gott gedacht werden.

Lehrsatz 11. ist nur aus dem verworrenen Begriff 7. gefolgert, bezieht sich aber nicht eben auf die Idee Gottes, sondern sagt allgemein, jede Substanz existirt nothwendig. Es kömmt also vorzüglich noch auf den Beweis an, daß Gott die einzige Substanz sei, dieser wird aber nur aus dem falschen Lehrsatz 5. gefolgert.

Die ganze dialektische Feinheit, welche Spinoza aufgewendet hat, um sein System zu begründen, ist also nur eine Selbsttäuschung. Seine Weltansicht fließt nicht aus diesen Beweisen, sondern er hat sie in einer willkührlichen dem neoplatonischen ähnlichen Phantasie alle diesem voraus und kleidet die allgemeinen Unterlagen nur scheinbar in diese Schlüsse ein. Seine erste Voraussetzung ist schlechthin diese, daß Gott die einige unendliche untheilbare Substanz sei mit unendlichen Attributen und unendlichen Modificationen dieser Attribute. So nimmt er Gott als die **causa immanens** und nicht **causa transiens** aller Dinge, das heißt alle Dinge sind in der göttlichen Substanz als Inhärenzen in ihrem ewigen Grunde und nicht als Wirkungen außer ihm. Gottes unendliche Attribute nennt er dann als Ausdehnung und Denken. Während Descartes Gott nur das Denken beilegt, vereinigt er beides in der göttlichen Substanz. Auch die Ausdehnung in Gott ist eine, untheilbar und unendlich. So denkt sie unser reiner Verstand. Die abstracte und oberflächliche ge-

meinere Ansicht, in der wir sie endlich und theilbar vorstellen, gehört nur den Scheinvorstellungen unserer Einbildungskraft. Gott in seinen unendlichen Attributen ist die natura naturans, in den unendlichen Modificationen dieser unendlichen Attribute die natura naturata. Hier ist Gott die natura naturans in der ewigen Einheit seines Wesens, die natura naturata aber die Welt, als Inbegriff des Endlichen und der gelegentlichen Ursachen. Allein darüber, wie nun aus der ewigen Einheit diese Endlichkeit hervorgehe, läßt sich hier nichts sagen und doch ist ohne diese Ableitung die ganze erste Lehre müßig. Mit dieser Hypothese vom Unterschiede der natura naturans und natura naturata hört eigentlich Spinoza's Lehre ganz auf, Philosophie zu sein, und geht nur in willkührliche Phantasien über. Denn darüber, wie aus der ewigen Einheit des göttlichen Wesens diese Endlichkeit hervorgehe, läßt sich gar nichts sagen. Wie in die ewige Einheit der göttlichen Substanz solche Modificationen mit Scheinvorstellungen der Einbildungskraft kommen sollen, bleibt unnachweislich, und doch ist ohne diese Ableitung die ganze erste Lehre von der einen Substanz eine müßige. So werden wir denn von da nur in Phantasien mit willkührlichen Hypothesen weiter geführt. Philosophisch würde mit der Lehre von der natura naturata nur etwas gesagt sein, wenn wir aus der Idee der einen einfachen ewigen Substanz abzuleiten vermöchten, warum und wie sie die unendlichen Attribute der Ausdehnung und des Denkens und deren unendliche Modificationen habe, aber mit dem Gedanken ist gar nichts anzufangen. Fragt man, warum schreibst du der Gottheit diese Attribute und Modificationen zu, so ist die einzige Antwort, weil der Mensch sich keine anderen Attribute als Ausdehnung und Denken vorstellen kann und eine Welt voll Veränderungen vorfin-

det. Innere Consequenz ist nicht in dem Gedanken, daß der ewig Eine eine unendliche Ausdehnung und ein unendliches Denken sei und damit wird diese ganze natura naturata eine willkührliche grundlose Hypothese, die Niemand glaublich finden wird.

3) Spinoza theilt sein System in der Ethica in fünf Bücher. Das erste von diesen enthält die besprochene Lehre von der einen Substanz mit unendlichen Attributen und deren Modificationen. Das zweite giebt die Lehre von der Natur und dem Ursprunge des Geistes, das ist die Lehre von der natura naturata. Hier ist sein Bild von der Welt ganz nach dem Verhältnisse von Leib und Seele im thierisch-vernünftigen Leben des Menschen gezeichnet. So stellt er in Gott die beiden unendlichen Attribute Ausdehnung und Denken gegen einander und wird dann gleich auf das Verhältniß von Seele und Leib für den Menschen geführt.

Die Modificationen der göttlichen Ausdehnung sind die Körper; die Modificationen des göttlichen Denkens sind die Ideen in Gott, und diese sind die Geister, die einzelnen lebenden Wesen. Jede dieser Ideen hat ein Object und dieses ist der Körper einer jeden Seele. So nennt er die Seele den Begriff des Körpers und das Bewußtsein den Begriff von diesem Begriffe.

Da nun in der Einheit der göttlichen Substanz die Veränderungen in den Modificationen der Ausdehnung und des Denkens einander immer vollkommen entsprechen, und der menschliche Geist die besondere Vorstellung ist, welche in Gott den menschlichen Körper zum Gegenstande hat, so muß alles, was sich im menschlichen Körper ereignet, von Gott, in sofern er das Wesen des menschlichen Geistes constituirt, das heißt, es muß von dem menschlichen Geiste vorgestellt und erkannt werden.

Weil die Weisen der Einwirkung eines Körpers auf einen andern zugleich aus der Beschaffenheit des leidenden und des einwirkenden sich ergeben, so ist in der Vorstellung jeder Weise, wie der menschliche Körper von äußern Körpern afficirt wird, eine Anerkennung der Beschaffenheit des menschlichen Körpers und des äußeren eiwirkenden enthalten. So gelangen wir zur Erkenntniß der Körperwelt.

Das dritte Buch handelt von dem Ursprunge und der Natur der Gemüthsbewegungen, und das vierte von der menschlichen Knechtschaft oder der Macht der Gemüthsbewegungen.

Der menschliche Geist erkennt seinen Körper nicht unmittelbar, sondern nur gemäß der Einwirkungen anderer Körper auf ihn; er erkennt zwar sich selbst, aber nur dadurch, daß er sich seiner Vorstellungen von den auf den Körper erfolgenden Einwirkungen bewußt wird. Daraus folgt, daß der menschliche Geist, so oft er die Dinge nach der gemeinen Ordnung der Natur wahrnimmt, weder von sich selbst, noch von seinem Körper, noch von einem äußeren Körper eine vollständig entsprechende (adaequatam), sondern nur eine verwirrte und verstümmelte Erkenntniß erhalte.

Alle Vorstellungen sind wahr, in sofern sie sich schlechthin in Gott finden. Also jede Idee, welche in uns absolut, vollständig entsprechend und vollkommen (absoluta sive adaequata et perfecta) ist, ist wahr. Falschheit besteht nur in dem Mangel einer Erkenntniß, welche unvollständige oder verstümmelte und verwirrte Ideen in sich schließt. Alles, was allen Dingen gemein und eben so im Theil, wie im Ganzen vorhanden ist, kann nicht anders als vollständig entsprechend begriffen werden, denn

diese Ideen sind in Gott, in sofern er das Wesen des menschlichen Geistes constituirt. Wer eine solche wahre Vorstellung hat, weiß zugleich, daß er sie hat, und kann nicht an ihrer Wahrheit zweifeln. Die Vorstellungen besonderer Dinge aber können unangemessen bleiben, weil sie in Gott sind, nicht nur in wiefern er das Wesen unseres Geistes constituirt, sondern wiefern er auch noch andere Begriffe in sich enthält. Demgemäß stellt Spinoza der idea adaequata die durch den Körper bedingten Vorstellungen als bloße imaginationes, als Scheinvorstellungen der Einbildungskraft entgegen, und bekommt demgemäß eine ganz andere Ansicht vom Irrthum als Descartes. Descartes fand den Grund des Irrthums in der Willkührlichkeit des Urtheils, dem kann aber Spinoza nicht folgen, weil er den Willen nicht vom Erkenntnißvermögen trennt. Er sagt: Wille und Verstand sind nichts anderes, als das einzelne Wollen und Vorstellen (singulares volitiones et ideae). Aber einzelnes Wollen und Vorstellen sind eins und dasselbe, also sind auch Wille und Verstand eins und dasselbe.

So bekommt er ein ganz anderes Kriterium der Wahrheit als Descartes, wiewol er sich im Grunde von demselben Princip, nemlich der Idee der Wahrhaftigkeit Gottes leiten läßt. Nach Descartes waren die nothwendigen Wahrheiten wahr, weil sie ganz Eigenthum unseres Verstandes sind, nach Spinoza hingegen sind wir in ihnen ohne Irrthum, weil wir sie vollständig in Gott besitzen. Nach Descartes sind die Erkenntnisse vom Dasein der einzelnen Dinge als perceptiones clarae et distinctae wahr, weil Gott sie in uns gegeben hat, nach Spinoza aber sind diese durch Gott nur unvollkommen in uns bestimmt und also als imaginationes gerade der Grund des Irrthums.

4)

4) Die Gleichstellung von Verstand und Willen bestimmt dann auch das eigenthümliche von den praktisch-philosophischen Ansichten des Spinoza, die aber höchst unvollkommen bleiben.

Er sagt, unser Handeln (actio) besteht darin, daß etwas in uns oder außer uns geschieht, dessen vollständige und zureichende Ursache wir sind; unser Leiden (passio) darin, daß wir nur theilweis Ursache sind. Eine vollständige Ursache ist aber die, deren Wirkungen aus ihr allein klar und deutlich erkannt werden können. In so weit also unser Geist vollständig angemessene Vorstellungen besitzt, handelt er nothwendig und in so weit er unangemessene Vorstellungen besitzt, leidet er nothwendig. So wird dem Spinoza alle Vollkommenheit des Geistes adäquate Erkenntniß und aller Mangel Irrthum in inadäquaten Vorstellungen. Er hat gar keine eignen Grundbegriffe für den Willen und die Thatkraft unsers Geistes, sondern sagt nur: von nichts wissen wir sicher, daß es gut oder böse sei als von dem, welches wahrhaft zur verständigen Erkenntniß führt, oder verhindert, daß unsre verständige Erkenntniß beschränkt werde *). Und legt dann einen Trieb der Selbsterhaltung zu Grunde, den er nur metaphysisch für alle Dinge bestimmt. Der Trieb, sagt er, mit welchem jedes Ding in seinem Sein zu beharren strebt, ist nichts anders als die thätige Wesenheit des Dinges **).

Wird dieser Trieb nur auf die Seele bezogen, so heißt er Wille; wird er zugleich auch auf den Körper bezogen,

*) Nihil certo scimus bonum aut malum esse, nisi id, quod ad intelligendum revera conducit, vel quod impedire potest, quo minus intelligamus.

**) Conatus, quo unaquaeque res in suo esse persevearre conatur, nihil est praeter ipsius rei actualem essentiam.

so heißt er appetitus und ist dieser mit Bewußtsein begleitet, cupiditas *).

Unter Affect verstehe ich die Einwirkungen auf den Körper (corporis affectiones), durch welche die Kraft des Körpers zu handeln vermehrt oder vermindert, begünstigt oder beschränkt wird, und zugleich die Vorstellungen von diesen Einwirkungen. Unter Freude verstehe ich den leidenden Zustand der Seele (passionem), wodurch sie zu größerer Vollkommenheit gelangt; unter Traurigkeit denjenigen, in welchem sie zu geringerer Vollkommenheit gelangt. Liebe ist Freude, Haß Traurigkeit begleitet von der Vorstellung einer äußern Ursache. Erkenntniß des Guten und Bösen ist nichts anderes als Freude oder Traurigkeit, so fern wir uns ihrer bewußt sind.

Unter Tugend und Kraft verstehe ich dasselbe. Um so mehr jemand seinen Vortheil zu suchen versteht, das heißt, je mehr er sein Sein zu bewahren strebt und vermag, desto mehr Tugend besitzt er **).

Mit dieser Lehre, daß die Willenskraft nur auf die Selbsterhaltung gerichtet sei, und das Wesen der Seele nur im Erkennen bestehe, ist der Consequenz nach eine unsäglich dürre Welt- und Lebensansicht gegeben, welche Spinoza's erste Gegner nicht unrichtig Atheismus gescholten haben.

Wenn Aristoteles und so viele nach ihm gleich die betrachtende Lebensweise für die höchste und das be-

*) Hic conatus, cum ad mentem solam refertur, voluntas appellatur, sed cum ad mentem et corpus simul refertur, appetitus; — cupiditas est appetitus cum eiusdem conscientia.

**) Per virtutem et potentiam idem intelligo.
Quo magis unusquisque suum utile quaerere h. e. suum esse conservare conatur et potest, eo magis virtute praeditus est.

schauende Leben allein für das göttliche erklärt haben, so blieb jenen doch in dem Gegenstand der Beschauung noch der erhabene Gedanke des höchsten Gutes und der ewigen Schönheit. Aber hier, wo alle Selbstständigkeit der Vorstellung des Guten, somit auch des Rechtes abgeleugnet wird, bliebe nur ein gehaltloses Erkennen, man weiß nicht wessen, denn obwohl man auf Gott hingewiesen wird, so lebt doch dieser auch nur im Erkennen aller Ausdehnung und alles Denkens und im Streben sich darin selbst zu erhalten.

So erklärt Spinoza in den allgemeinen Betrachtungen des ersten Buches Gott für frei darin, daß er nach der Nothwendigkeit seines Wesens handelt, spricht aber dieser freien Wirksamkeit alle Zwecke, alle Endursache ab. Dieses nun anfangs sehr klar und richtig darin, daß er die menschlichen Vorstellungen von Vermittelung und Herbeiführung des Guten Gottes unwürdig und nur einem endlichen Geist anpassend erklärt, und also darum auch von aller falschen Anmaßung frei bleibt, mit menschlichem Verstande die Zwecke Gottes erkennen zu wollen. Hier aber steht der Gedanke doch sehr übel. Denn, wenn wir die Selbstständigkeit der höchsten Idee des Guten aufheben, so bleibt nichts als ein todter Mechanismus der Natur, welchen zu erkennen, das einzige traurige Schicksal des Geistes sein soll. Aber dieser trostlose Gedanke ist nur eine Consequenz der Lehre, welcher der bescheidene und wohlwollende Spinoza nicht treu bleibt, sondern er schließt in einer ganz andern Weise ab, indem er zum Schluß doch die neoplatonische Idee der Anschauung Gottes borgt, und in der Idee von Gott als dem vollkommensten Wesen mit der Vollkommenheit doch ein an sich Gutes voraussetzt.

Sein fünftes Buch handelt nämlich von der menschlichen Freiheit oder der Macht der menschlichen Erkenntnißthätigkeit.

Tugendhaft handeln ist nichts anders als den Gesetzen der eignen Natur gemäß handeln. Aber wir handeln nur soweit wir wahrhaft erkennen. Das Wesen unsrer Vernunft besteht nur in klar und deutlich Erkennen. Daher besteht alles, was wir vernunftmäßig erstreben, nur im Erkennen, und darin also auch das tugendhaft Handeln. Unser höchstes Gut und unsre höchste Tugend ist also Gott erkennen.

Dies höchste Gut ist allen Tugendhaften gemeinschaftlich, und alle können auf gleiche Weise sich desselben erfreuen. Ein Jeder wird es auch dem Andern wünschen, um so mehr, je mehr er Gotteserkenntniß besitzt.

Wir vermögen uns von jedem unsrer Affecte oder doch von den meisten eine klare und deutliche Vorstellung zu machen, und so weit dies gelingt, verwandeln wir das Leiden in Handeln und darin besteht unsre Freiheit, in der wir tugendhaft handeln. Damit wird aber auch unser Geist von den vom Körper abhängigen Einbildungen und Erkenntnissen der einzelnen Dinge in Raum und Zeit befreit und nach seinem unsterblichen Theile, in dem sein Wesen in Gott gegründet ist, zur denkenden Erkenntniß, deren Geistesauge die Demonstrationen sind, erhoben, und somit zur ewigen Gotteserkenntniß und Liebe gegen Gott geführt. So ist in der reinen denkenden Erkenntniß unsre höchste Tugend und unser höchster Friede, die Freiheit des Geistes in der verständigen Liebe zu Gott (amor intellectualis **Dei**) gegeben, in welcher Gott sich selbst liebt, und wir in ihm leben.

Die Welt in Zeit und Raum ist ihm eigentlich nur der Gegenstand der Einbildung und menschlicher Schein-

vorstellungen, aber diese Gedanken handhabt er mit keiner Consequenz und kann es auch nicht, weil er sich eine adäquate Erkenntniß von Gottes ewigem Wesen zutraut, mit der er das Vorkommen von Irrthum und Scheinvorstellung in der Welt überhaupt nicht reimen kann. So sagt er sehr inconsequent auf die Frage, warum Gott die Menschen nicht so geschaffen, daß sie sich nur durch die Vernunft beherrschen lassen, zur Antwort: weil es Gott nicht an Materie fehlte, um alles von dem untersten bis zum höchsten Grade der Vollkommenheit hervorzubringen, oder richtiger, weil die Gesetze der göttlichen Natur so weit umfassend sind, daß sie zu Hervorbringung alles dessen, was von einem unendlichen Verstand vorgestellt werden kann, hinreichend waren *). Hier werden wir also ganz auf die Vorstellung zurückgeführt, die wir schon bei Augustinus fanden, nur daß wunderlicherweise hier alle dieses Unvollkommene immer im göttlichen Wesen selbst ist.

Diese ganze Metaphysik der Schüler des Descartes neigt schon mit ihrem System der gelegentlichen Ursachen nothwendig zum transcendentalen Idealismus hin, indem sie die Incongruenz der menschlichen Wissenschaft mit den Ideen des göttlichen fühlen läßt. Aber man wird sich darüber nicht klar, weil man sich daneben doch immer die Gottheit als den höchsten wissenschaftlichen Erklärungsgrund denkt. So setzt sich die Lehre bis auf Leibnitz

*) Iis autem, qui quaerunt, cur Deus omnes homines non ita creavit, ut solo rationis ductu gubernarentur, nihil aliud respondeo, quam quia ei non defuit materia ad omnia ex summo nimirum ad infimum perfectionis gradum creanda; vel magis proprie loquendo, quia ipsius naturae leges adeo amplae fuerunt, ut sufficerent ad omnia, quae ab aliquo infinito intellectu concipi possunt, producenda.

mit diesem Fehler fort. Zunächst aber kam es noch darauf an, den Fehler selbst noch fühlbarer zu machen, und das ergab sich vor allem durch die Fortbildung unsrer Angelegenheiten, welche Newton brachte.

4. Newton.

§. 166.

Isaak Newton, geboren im J. 1642 zu Woolstrop in Lincolnshire, zeichnete sich schon in der Jugend durch sein mathematisches Genie aus. Im Alter von 27 Jahren wurde er Professor der Mathematik in Cambridge, nachmals Director der Münze in London, Präsident der königlichen Akademie der Wissenschaften und Parlamentsmitglied. Er starb im Alter von 84 Jahren. Diesem Manne geben wir seine ausgezeichnete Stelle in der Geschichte der Philosophie nicht wegen der beiläufig von ihm ausgesprochenen metaphysischen Ansichten und Muthmaßungen, sondern nur wegen der unüberwindlich festen Gründung jenes lichten Naturalismus, dem er zugleich Freiheit und Selbstständigkeit gab, indem er ihn von allen metaphysischen Hypothesen unabhängig machte, selbst warnend gegen die Einmengung der Metaphysik in die Physik, und welcher in Verbindung mit dem Rationalismus in jenen Kampf der Freidenker des achtzehnten Jahrhunderts gegen den Auctoritätsglauben trat, aus dem unsre geläuterten Ansichten gewonnen worden sind. Freilich würde der große Mann dies Lob, so wie wir es aussprechen, gar nicht genehmigt haben, denn er blieb ein strenger Anhänger der positiven Lehren seiner Kirche und widersprach mit klaren Ausführungen teleologischer Naturbetrachtungen dem einseitigen Naturalismus. Allein die Consequenz seiner wissenschaftlich so klaren und festen Lehre wies doch dorthin, und gab dem Naturalismus die ein-

zige unwiderlegliche Unterlage. Wir sehen Newtons Geist sich in der Schule des Descartes bilden, aber schärfer und tiefer eingreifend alle neuen Ansichten der großen Mathematiker jener Zeit damit vereinigen, und ihr Werk gewissermaßen zur Vollendung führen. Newton erscheint als Schüler Descartes in den großen glücklichen Erweiterungen, welche er der allgemeinen Arithmetik und analytischen Geometrie gegeben hat, so wie er selbst gelegentlich bedauert, sich zu früh von den synthetischen Methoden der Alten zu der neuen des Descartes gewendet zu haben. Ferner er erscheint als Schüler des Descartes in seinem großen, so glücklich ausgeführten Gedanken, die Grundsätze der Bewegungslehre philosophisch als Naturgesetze aufzustellen und sie nicht mehr, wie die Früheren, von den einfachsten Maschinen der Menschen zu entlehnen. Hier hatte ihm Descartes Versuch wenigstens die Aufgabe, wenn gleich nicht die Lösung derselben gewiesen. Endlich ist der cartesische Einfluß unverkennbar bei seiner eignen Scheu vor dem Gedanken, der Materie unmittelbar Kräfte zuzuschreiben, indem er sich immer vorbehält, diese nur als Mathematiker und nicht als Physiker in Rechnung zu nehmen. Eben so bei seinen atomistischen Voraussetzungen und der Annahme, daß alle Materie aus demselben Stoffe bestehe. Dabei nun aber war Newton von einer so bewundernswürdigen Klarheit der mathematischen Anschauung, daß ihn die Metaphysik des Descartes mit ihrem theologischen Grundgedanken gar nicht irren konnte. Wir sahen bei Descartes, Malebranche, Spinoza immer bestimmter anerkannt, daß die Idee der göttlichen Allmacht nicht als Erklärungsgrund in den Wissenschaften angewendet werden dürfe, aber doch wußten diese sich bei der Begründung der Lehre nicht von diesen Verwechselungen los zu machen. Hingegen New-

ton's heller mathematischer Blick hielt diesen Fehler ganz fern von ihm. Er hält die wissenschaftlichen Grundgesetze ganz unabhängig von jener Metaphysik und kommt nur zum Schluß seiner ganzen Lehre, wie am Ende der mathematischen Principien der Naturphilosophie in einfach schönen Worten und am Schlusse der Optik mit unsichern Muthmaßungen, die aber nie auf seine Lehre selbst Einfluß gewannen, auf die Abhängigkeit der Natur von Gott zu sprechen. Ihn sprach von Jugend auf jede Frage an, die sich mathematisch behandeln ließ; eben so wohl, wie er den Gesetzen des Lichtes und der Schwere nachspürte, untersuchte er auch die Chronologie der Menschengeschichte und besonders der heiligen Schriften. Neuerdings haben große Geometer, Biot wie Laplace, sich nicht vorstellen können, wie der große klare Denker sich anders als in der Schwäche des hohen Alters habe mit den Hörnern der Thiere beim Propheten Daniel und mit den Zahlen der Offenbarung des Johannes befassen können, aber sein Landsmann Brewster weist nach, daß er diese theologisch-chronologischen Untersuchungen bei eben so gesunder Geisteskraft unternommen habe, wie seine größten physischen. Und wir werden dies der Denkungsart eines Lehrers zu Cambridge aus jener Zeit ganz angemessen finden. Newton lebte, wie Franz Bacon, ganz als strenger Anhänger der bischöflichen Kirche, wußte aber diese Sachen der positiven Religion von der Naturwissenschaft ganz getrennt zu halten.

Uns geht hier nur die Grundlage und das Hauptergebniß seines Hauptwerkes, der **principia mathematica philosophiae naturalis**, an.

Ich sehe dafür zuerst auf die methodischen Regeln (**regulae philosophandi**), welche er für die Anwendung

der allgemeinen mathematischen Theorie, an die Spitze seines dritten Theiles gestellt hat.

I. Diese seine berühmten Regeln lauten:

1. Man soll nur solche Ursachen voraussetzen, die zur Erklärung der Erscheinungen nothwendig sind.
2. Wirkungen von einerlei Art schreibe man so lange als möglich einerlei Ursache zu.
3. Eigenschaften der Körper, die kein mehr oder weniger zulassen und allen Körpern, über die man Erfahrung hat, zukommen, nehme man als allgemeine Eigenschaften aller Körper an.
4. Sätze, welche durch Induction aus den Erscheinungen abgeleitet sind, müssen, entgegenstehender Hypothesen ungeachtet, so lange als sicher oder als wahrscheinlich angesehen werden, bis andere Erscheinungen sie entweder ganz bestätigen oder zeigen, daß sie Ausnahmen unterworfen sind.

Diese Regeln sind für geübte Hände die glücklichen Führer der seitdem so bewundernswürdig rasch fortgeführten Naturwissenschaften geworden. Sie schützen so vorzüglich klar die Rechte der Erfahrung, indem sie nur auf die Induction hinweisen und weg von allen träumenden Hypothesen. So wie uns die Beachtung dieser Warnungen so ungemein schnell hat reicher werden lassen, eben so sehen wir immer von neuem die Nichtbeachtung bei voreiligen Griffen nach Hypothesen durch das Mißlingen der Versuche bestraft. Die dritte Regel dürfen wir aber doch nicht ohne Beschränkungen gelten lassen. Ich habe darüber meine Meinung anderwärts *) ausführlich ausgesprochen, muß aber hier doch den Hauptgedanken wiederholen. Newtons Regel macht die Bestimmung der all-

*) Mathem. Naturphil. § 6. und §. 74.

gemeinen Eigenschaften der Körper ganz von der Erfahrung abhängig; dabei ist das Verhältniß der reinen mathematischen Erkenntniß von Ausdehnung und Bewegung nicht hinlänglich mit bedacht. Die nothwendigen Gesetze der Geometrie und reinen Bewegungslehre gelten uns aller Erfahrung voraus als Bedingungen, denen sich alle Erfahrung unterwerfen muß und nach denen wir zuletzt auch allein bestimmen, was möglicherweise in der Natur vorkommen könnte oder nicht. So wichtig es auch bleibt, in der Vorsicht gegen willkührliche mathematische Hypothesen und in der Geringschätzung derselben dem Beispiel Newtons zu folgen, so müssen wir doch die Macht der nothwendigen mathematischen und naturphilosophischen Grundgesetze der Natur anerkennen. Alle nur durch Induction aus der Erfahrung geltenden Gesetze können vielleicht noch einmal Einschränkungen erleiden, das dürfen wir aber für die mathematischen und naturphilosophischen Grundgesetze nicht zugeben. Newton nennt als allgemeine Eigenschaften der Körper, Ausdehnung, Beweglichkeit, Trägheit, Härte und Undurchdringlichkeit. Von diesen werden Ausdehnung und Beweglichkeit rein mathematisch erkannt, das Gesetz der Trägheit ist ein naturphilosophisches; Härte und Undurchdringlichkeit hätte er aber nicht mit nennen sollen, da wir nicht berechtigt sind, sie unbedingt bei allen Körpern vorauszusetzen, ja es sind so, wie Newton sie eigentlich voraussetzt, falsch bestimmte Begriffe. Doch dies führt für meinen jetzigen Zweck auf zu specielle physische Streitigkeiten, ich habe hier nur bei den allgemeinsten für die Geschichte der Philosophie entscheidend wichtigen zu verweilen. Dies betrifft mir nur die Anwendung der Regel auf den Grundsatz der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung. Newton will aus Scheu vor philosophischen Hypothesen nicht einmal die

Voraussetzung stetig beschleunigender Kräfte zur Erklärung der Erscheinungen, wie z. B. seiner allgemeinen Gravitation, als eine physische Voraussetzung wirklicher Kräfte gelten lassen, sondern nur als eine mathematische Annahme, bei der es vielleicht, wie er meint, noch einmal gelingen könnte, sie aus anderen höheren Voraussetzungen ableitend zu erklären, wie er dafür gelegentlich zusammenpressende Kräfte des Aethers nennt. Aber dagegen müssen wir erinnern, wenn solche Kräfte nicht unmittelbar als Kräfte schlechthin vorausgesetzt werden, so sind wir durchaus nicht berechtigt, auf ihre Wirkungen das Gesetz der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung anzuwenden *) und in ähnlicher Weise auch alle andern naturphilosophischen Grundsätze der Bewegungslehre. Diese Erläuterung seiner methodischen Regeln mußten wir der Darstellung seiner Lehre selbst vorausschicken, der wir jetzt folgen wollen.

II. Newton's mathematische Principien der Naturphilosophie sind in drei Büchern dargestellt. Die ersten beiden enthalten die allgemeine Gesetzgebung der mathematischen Naturlehre, das dritte giebt die Anwendung auf die beobachtende Sternkunde, und also auf die Theorie der Bewegungen in unserm Sonnensystem. Dieses Werk wird allen Zeiten ein Werk der Bewunderung bleiben und ist noch von unübertroffener Vollendung. Die großen Geometer der neueren Zeiten haben die analytischen Entwickelungen der Theorie sehr viel weiter ausgeführt und vervollkommnet, sie haben die Anwendung ungleich reicher und geschmeidiger gemacht, aber neue von Newton's Gesetzen noch nicht berührte physische Theorieen, oder solche Theorieen, die ihm nicht vollständig gelungen sind,

*) Vergl. mein Lehrbuch der Naturlehre, B. 1. §. 26.

hat auch keiner der folgenden vollständig zu geben vermocht. Wir haben dies große Werk hier darauf hin anzusehen, wie es die nothwendige mathematische Gesetzgebung der Natur aller Erfahrung voraus, also naturphilosophisch, darstellt. Newton scheint zwar aus Furcht vor der Willkührlichkeit mathematischer Hypothesen für die Anwendung gleichsam diesem Gedanken auszuweichen, so wie es die Geschichte seiner größten erfahrungsmäßigen Entdeckung zeigt. Schon Kepler hatte darauf hingewiesen, daß eine anziehende Kraft der Sonne wol die Planeten in ihren Bahnen halte, und nach dem von Huyghens entwickelten Gesetze des Schwunges bei der freien Bewegung im Kreis hatten schon einige Naturforscher erkannt, daß diese Kraft im umgekehrten Verhältniß der Quadrate der Entfernung beschleunigen müsse. Diesem Gedanken folgte nun auch Newton, aber er gab sich ihm nicht hin, ehe er die Induction an die Beobachtungen vom Fall der Körper und von der Wurfbewegung an der Erde anknüpfen konnte. Sollte jene Induction gelten, so forderte er, daß der Mond sich nach diesem Gesetz um die Erde bewegen müsse, er berechnete dies nach der damaligen unvollkommenen Kenntniß von der Größe der Erde, fand die Vermuthung nicht bestätigt und gab sie wieder auf. Erst nach 7 Jahren bekam er durch die Messungen des Picard in Frankreich eine richtigere Bestimmung des Erdhalbmessers, und nun wurde es ihm der Augenblick einer überwältigenden Ueberraschung, als ihm die Rechnung den Mondlauf unter das Gesetz der Schwere an der Erde stellte. Erst jetzt hielt er es der Mühe werth, die Theorie der allgemeinen Gravitation genauer auszuführen. Dies war für die besondere Anwendung der besonnene Gang der Forschung, aber im großen stehen die Lehren seiner zwei ersten Bücher doch auf der andern Seite. Mit ma=

thematischer Nothwendigkeit schreiben sie ihre Gesetze allen Erfahrungen vor, und eben dadurch bekommen sie die große Gewalt in der Philosophie, welche ohne dies den glänzendsten Entdeckungen in den Erfahrungswissenschaften nicht zukommen könnte. Denn diese würden doch nie durchgreifend allgemeine Gesetze, sondern nur zufällige besondere Gebiete der Wahrnehmung beherrschen. Newton lehrt dies auch schon selbst in der Vorrede, wo er seine Aufgabe eben als die naturphilosophische bestimmt, welche an die Stelle der mechanischen Potenzen Naturgesetze stellen soll. So ist seine Lehre in den ersten Büchern ganz von rein mathematischer Entwickelung. Er schickt einige Definitionen und dann die Grundgesetze der Bewegung voraus.

Die acht Definitionen enthalten die Begriffe von den Veränderungen der Bewegung. Diese hält er ganz mathematisch und hütet sich, ihnen nicht unmittelbar physische Bedeutung zu geben. Nemlich vis ist ihm immer nur Bewegung und nicht eigentlich Kraft, nicht die Ursach, welche Bewegung hervorbringt. Aber eben diesem muß er nachher untreu werden, indem seine Grundgesetze doch nur physisch ihre volle Bedeutung finden. Seine Definitionen sind:

1) Die Größe der Materie, oder die Masse ist das Maaß derselben durch das Product der Dichtigkeit in das Volumen.

2) Die Größe der Bewegung ist das Maaß derselben durch das Product der Geschwindigkeit in die Masse.

3) Die inliegende Bewegung (vis insita) einer Materie ist ihr Vermögen des Widerstandes (potentia resistendi), mit welchem jeder Körper für sich in seinem Zustand der Ruhe oder der gleichförmigen gradlinigen Bewegung beharrt. Hier bleibt eigentlich immer noch die Un-

Klarheit, welche Leibnitzens Streit gegen das cartesische Maaß der Größe der Bewegung veranlaßte, indem Newton meint, in eigentlichster Bedeutung sei die **vis insita** eine **vis inertiae**. Die mathematisch richtige Ansicht ist nämlich, daß die Fortsetzung der gleichförmigen gradlinigen Bewegung zum Zustand eines Körpers gehöre und deshalb unverändert bleibe bis einwirkende Kräfte eine Aenderung bewirken. Dem Ausdruck Kraft der Trägheit liegt hingegen die falsche metaphysische Voraussetzung zu Grunde, daß die gleichförmige gradlinige Bewegung zu ihrer Erhaltung eine stetig fortwirkende Kraft bedürfe, durch welche man fälschlich die Erfolge im Stoße erklären wollte. Newtons scharfer mathematischer Blick läßt ihn hier in der Anwendung nie fehl greifen; Leibnitz dagegen wird dadurch in den unklaren Streit gegen Descartes verwickelt und Wolf leitet demgemäß aus seiner Metaphysik physisch ganz unbrauchbare Grundgesetze der Bewegung ab.

4) Die mitgetheilte Bewegung (**vis impressa**) ist die Einwirkung auf einen Körper, um seinen Zustand von Ruhe oder gleichförmiger gradliniger Bewegung zu ändern.

5) Bewegung gegen den Mittelpunct (**vis centripeta**) ist diejenige, in welcher Körper gegen einen Punct gleichsam als Mittelpunct allseits her gezogen, gestoßen werden oder auf irgend eine Art streben.

6) Die absolute Größe der **vis centripeta** ist das Maaß derselben nach der größern oder kleineren Wirksamkeit der Ursache, welche sie vom Mittelpunct aus in den ganzen Raum umher ausbreitet.

7) Die Beschleunigungsgröße (**quantitas acceleratrix**) einer **vis centripeta** ist das Maaß derselben

nach dem Verhältniß der Geschwindigkeit, welche sie in einer gegebenen Zeit hervorbringt.

8) Die Bewegungsgröße (**quantitas motrix**) einer **vis centripeta** ist das Maaß derselben nach Verhältniß der Bewegung, welche sie in einer gegebenen Zeit hervorbringt.

Diese **quantitas motrix** einer **vis centripeta** ist nur eine Größe der Bewegung, wie Descartes ihr Maaß richtig bestimmt hat, aber bei der **quantitas acceleratrix** der **vis centripeta** kann Newton seinem Begriff von **vis** nicht treu bleiben; er versteht zwar auch nur Größe einer beschleunigten Bewegung nach dem Maaß einer wachsenden Geschwindigkeit darunter, allein er kann den Begriff nicht erklären, ohne unter **vis** eine Kraft zu verstehen, welche Geschwindigkeit hervorbringt. Wird nun darauf das Gesetz der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung angewandt, so setzt man nothwendig voraus, daß die **vis** eine physische Kraft und eine Grundkraft sei. Die Betrachtung erhält dann unvermeidlich naturphilosophische Bedeutung.

Diesem folgen die Grundgesetze der Bewegung:

1) Jeder Körper beharrt in seinem Zustand der Ruhe oder gleichförmigen gradlinigen Bewegung außer in so fern er durch mitgetheilte Bewegung (**a viribus impressis**) gezwungen wird, seinen Zustand zu verändern.

2) Die Veränderung der Bewegung steht im Verhältniß der mitgetheilten Bewegung nach ihrer Bewegungsgröße (**vi motrici impressae proportionalis**).

3) Wirkung und Gegenwirkung sind immer gleich oder die gegenseitigen Einwirkungen zweier Körper auf einander sind immer gleich aber in entgegengesetzter Richtung.

Hieraus wird dann zunächst abgeleitet das Gesetz des Parallelogramms und die Grundgesetze der Relativität

aller Bewegung. Entgegengesetzte Richtungen gegen einander aufgehoben, bleibt die Größe der Bewegung bei allen innern Gegenwirkungen in einem System von Körpern immer unverändert; der gemeinschaftliche Schwerpunct zweier oder mehrerer Körper verändert durch die innern Gegenwirkungen derselben seinen Zustand der Ruhe oder Bewegung nicht, ruht also entweder oder folgt einer gleichförmigen gradlinigen Bewegung, wenn keine äußern Kräfte einwirken. Bewegen sich mehrere Körper in einem gegebenen Raum, so erfolgen ihre gegenseitigen Bewegungen in ganz gleicher Weise, dieser Raum mag ruhen oder einer gleichförmigen gradlinigen Bewegung folgen; mögen sich Körper unter einander bewegen, wie es sei, wenn sie dabei von gleichen beschleunigenden Kräften in parallelen Richtungen bewegt werden, so werden ihre gegenseitigen Bewegungen ganz dieselben bleiben, diese letzteren Bewegungen mögen erfolgen oder nicht.

Aus diesen einfachen mathematischen Grundlagen entwickelt Newton mit Hülfe der Methode der ersten und letzten Verhältnisse, das heißt durch die von ihm erfundene Fluxionenrechnung, die Theorie der Bewegungen, so wie sie durch alle Arten der beschleunigenden Kräfte bestimmt werden. Er führt dies nach dem Gesetz der allgemeinen Gravitation für den Fall unsrer Astronomie aus, indem er aus diesem die Keplerischen Gesetze ableitet, die Bewegungen der Planeten, Monde, Kometen so wie der Ebbe und Fluth bestimmt. Er weist nach, daß die Kräfte der Cohäsion und die in den chemischen Processen wirkenden nicht Folge der allgemeinen Gravitation sein können, aber er spricht schon in der Vorrede die Vermuthung aus, daß sich alle Naturerscheinungen aus ähnlichen Gesetzen werden erklären lassen, indem sie von den Kräften abhängen, durch welche die Theilchen der Körper sich gegenseitig an-

zie-

ziehen, nach regulairen Figuren zusammen haften oder sich abstoßen. Nun haben wir schon mehr gesehen, wie die Astronomie eigentlich die Lehrerin der Philosophie wird. Darin liegt auch hier Newtons größtes Werk. Er verwandelte, als Folge seiner mathematischen Grundgesetze, die ganze physische Astronomie in die Folgesätze eines mechanischen Lehrsatzes, indem er zuerst bewies, daß jede Bewegung, für die Keplers Gesetze gelten, durch eine stetige Beschleunigung im umgekehrten Verhältniß der Quadrate der Entfernung vom anziehenden Mittelpunct bewirkt werde, dieses Gesetz der Beschleunigung aber auch Keplers Gesetze zur nothwendigen Folge habe.

III. Hiermit gab er den glänzenden Beweis für die Selbstständigkeit und wissenschaftliche Unerschütterlichkeit der Körperlehre. Newtons Lehre vernichtete vollständig die substantiellen Formen und löste das alte Räthsel von der ὕλη. Kein Schüler Newtons kann mehr für die menschliche Wissenschaft an der Unerschütterlichkeit und Selbstständigkeit dieser Körperlehre zweifeln. Um uns aber über diese tiefe naturphilosophische Bedeutung seiner Lehre zu verständigen, müssen wir die oben gemachten Bemerkungen genau beachten. Newton wollte für sein der Beobachtung entlehntes Gesetz der allgemeinen Gravitation der zukünftigen Wissenschaft noch den weitern Spielraum lassen, daß sie diese im umgekehrten Verhältniß der Quadrate der Entfernung beschleunigten Bewegungen nicht als unmittelbare Folge von Grundkräften der Materie voraussetzen, sondern dereinst aus höheren Ursachen ableiten solle, für welche er zum Schlusse der Optik andeutet, daß die vollendete Naturphilosophie sie dereinst aus der höchsten Erkenntniß Gottes werde ableiten können. Aber diese Andeutungen stimmen nicht mit der Consequenz seiner Lehre. Der Grundsatz der Gleichheit der Wirkung

und Gegenwirkung hat vielmehr eine viel beschränkendere Bedeutung für die Macht der menschlichen Wissenschaft. Newton hat durch die Ausführung seiner Lehre sonnenklar gezeigt, nicht nur die allgemeine Gültigkeit dieses Gesetzes, sondern auch die Ausdehnung des Gesetzes der Trägheit auf die Unveränderlichkeit der Masse und ihrer Grundkräfte, denn nur unter diesen Voraussetzungen gelten die Gesetze der physischen Astronomie. In dieser Welt der Masse, die keinen Anfang in der Zeit hat, kann die Masse weder vermehrt noch vermindert, und die Grundkraft nicht verändert werden; ihre Umwandlungen beruhen bloß auf jenen mathematischen Gesetzen, indem sie durch die letzten vollständigen Gesetze für die Relativität der Bewegung den Bestimmungen für einen absoluten Raum entzogen werden, und diese mathematischen Gesetze sind sich selbst genug, sie werden nie auf die Ideen des göttlichen Ursprungs aller Dinge zurückgeführt werden können. Diese Lehre gehört also einem selbstgenügsamen Naturalismus, welcher nur durch den Unterschied der endlichen und ewigen Wahrheit mit unsern Glaubensüberzeugungen in Uebereinstimmung gebracht werden kann.

Diese Bemerkungen scheinen mir für die richtige Beurtheilung der Geschichte der Philosophie von großer Erheblichkeit. Für die Naturwissenschaft selbst ist aber das richtige in Newton's methodischen Regeln ohne Vergleich wichtiger als diese Vertheidigung der naturphilosophischen Grundlage. Die Erfahrung bleibt für die Fortbildung der Lehre doch unsre einzige Lehrerin und nie wird es frommen, sich nur a priori willkührlichen mathematischen Hypothesen anzuvertrauen. Newton hat für Bacon's Forderung der Naturgesetze anstatt der **formas substantiales** die Methode und für Galilei's Beispiel dazu die Ausführung durch die ganze mechanische Physik hindurch gegeben. Al-

lein für die Processe der krystallinischen und organischen Gestaltung ist die Anwendung dieser Methoden immer nur noch auf eine untergeordnete Weise gelungen und daher den Naturphilosophen das Räthsel noch stehen geblieben, mit dessen phantastischer Lösung wir immer noch gestört werden.

So stehen uns also in Newton's Lehre die Methoden der Induction und die mathematisch-naturphilosophische Grundlage neben einander. Ueber das erste verstand er sich ganz und sicherte uns damit die reiche Ausbeute neuer Entdeckungen, über das andere war er sich mathematisch vollkommen klar, aber nicht so in der Berührung der Physik mit der Metaphysik und daher mit der Gotteslehre. Hier träumte er, der Raum sei das Sensorium Gottes und meinte dann, die Gottheit müsse von Zeit zu Zeit wieder Hand an ihr Werk legen, um das nach und nach hinschwindende Getriebe der Natur wieder in neuen Schwung zu setzen. Gegen diese Ansichten sprach Leibnitz und behauptete vorzüglich, daß eine solche göttliche Nachhülfe an die Natur der Idee der allweisen Allmacht nicht unpassend sei. Newton's Schüler und Freund Samuel Clarke suchte ihn dagegen zu vertheidigen, aber Leibnitz hatte den schärferen metaphysischen Gedanken für sich. Indessen gab dies doch der Sache nicht die rechte Erläuterung. Newton hatte nur die Metaphysik und die Gottesidee fälschlich eingemengt, seine Frage ist eigentlich nur eine physische. Die Tangentialgeschwindigkeit jedes Planeten hat der Planet aus früheren Zuständen mit in das System gebracht und ihr mittlerer Werth erhält sich nach den innern Gegenwirkungen im System unverändert. Sollten aber äußere Ursachen beständig vermindernd darauf wirken, so wird sie nicht wieder ersetzt, das Getriebe des Systems wird nach und nach immer schwächer werden und das System endlich in seinen

Schwerpunct zusammenstürzen. Nun laufen die Kometen quer durch das Planetensystem, und die Medien, welche den Lichtstrahl tragen, erfüllen alle Räume. Damit sind also Bedingungen einer, wenn gleich noch so geringen, Störung gegeben, welche die unendliche Zeit hindurch den Kreislauf des Systems mindern und endlich zum Stillstand bringen müssen. Dies ist das Richtige in Newton's Bemerkung, aber die Hülfe gegen dieses Stocken in der Natur hätte er nicht in einer übernatürlichen Einwirkung Gottes, sondern in den Naturgesetzen selbst suchen sollen. Doch von dieser Seite wußte Leibnitz die Sache noch weniger aufzufassen, seine Gegenrede blieb eine sehr unbestimmt metaphysische. Ich kann die Sache einfach an dem stoischen Bilde von der Weltverbrennung erläutern. Hat die Natur die innern Kräfte in sich, die Welt, wenn sie sie in ihren Umwandlungen niedergebrannt hat, auch aus ihrer Asche wieder neu erstehen zu lassen, so entspricht die Natur einer immer gleichen Kraft des Lebens die unendliche Zeit hindurch. Nehmen wir nun dafür die Anziehungen und Abstoßungen unter den Gesetzen der Trägheit und der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung auf die Probe, so erhalten wir das Ergebniß, daß jedes System des Kreislaufes aus seinem Zusammensinken wieder neu erstehen werde. Ja wir sehen, geführt von Herschel, in den Tiefen der Himmelsräume diesen Umbildungen der Sonnensysteme gleichsam selbst zu. Und so bleibt endlich die ganze Betrachtung auch nur von physischer Bedeutung. Für den Menschen verliert sie zuletzt gerade um ihrer Größe willen in der Unermeßlichkeit ihrer Raumweiten und ihrer Zeitläufte alle Bedeutung. Stirb nur! und du wirst mit einem Male den ganzen Raum los mit sammt der Zeit, aber innen im Geiste entfernt sich nicht von dir weder die Schönheit der Blüthenflur, noch

die Liebe in deinem Herzen, noch die allumfassende ewige Liebe.

5. Leibnitz und Wolf.

§. 167.

Von Newton und Spinoza werden wir am nächsten zu Leibnitz Eingreifen in die Geschichte der Philosophie geführt, der mit Newton wetteiferte und in der Metaphysik so nahe dem Spinoza folgte.

Gottfried Wilhelm Leibnitz, der Sohn eines Professors zu Leipzig, wurde dort 1646 geboren, studirte die Rechte, ging aber neben dem mit umfassendem Genie in Philosophie, Mathematik, ja in den Inbegriff aller Wissenschaften ein. Sein Geist und seine mathematischen Entdeckungen zeichneten ihn früh aus. Wiederholte Reisen durch Deutschland, Frankreich und England brachten ihn mit den meisten ausgezeichneten Gelehrten seiner Zeit in persönliche Verbindung, und dadurch in den ausgebreitetsten Briefwechsel, durch welchen er ungemein anregend und belehrend auf die größten Geister seiner Zeit wirkte. Er lebte seit 1676 als Bibliothekar in Hannover, wurde königlicher geheimer Justizrath und Historiograph, kaiserlicher Freiherr, Reichshofrath und Präsident der Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Er starb im Jahre 1716.

Leibnitz lebte in unermeßlicher Vielgeschäftigkeit, außer seinem Briefwechsel mit juristischen, mathematischen, technologischen, philologischen, geschichtlichen und philosophischen Arbeiten beschäftigt. Diese Vielgeschäftigkeit ist wol vorzüglich Ursache, daß wir von ihm als Philosophen mehr theilweis anregende als ausführende Arbeiten erhalten haben. Er scheint hier immer nur bestimmten fremden Anregungen der Gedanken gefolgt zu sein. Seine bleibend-

sten Verdienste hat er in den mathematischen Wissenschaften erworben. Eine Andeutung von Newton's Idee der Methode der Fluxionen führte ihn zur Erfindung der Differential- und Integralrechnung und dadurch zur unendlichen Bereicherung der höheren Geometrie mit jenem vortrefflichen Zeichensystem, bei dessen Grundlagen unsre größten Meister geblieben sind, und welches das Erlernen und Fortbilden dieser Wissenschaften so unendlich erleichtert hat. Leibnitzens Geist zeigte sich überhaupt weit vielseitiger als der des Newton, nur in der mathematischen Physik blieb er gegen seinen Nebenbuhler weit zurück. Mochte nemlich die Metaphysik des Newton mit ihrer Vorstellung vom Verhältniß Gottes zur Welt auch noch so viel beschränkter bleiben, als die des Leibnitz, so hatte Newton doch den klaren Blick vor Leibnitz voraus, der ihn alle Metaphysik von seiner Naturlehre fern halten ließ. Leibnitz hingegen verstand Newtons großen Gedanken der Mechanik des Himmels nicht, ja er fand ihn nicht einmal. Leibnitz behielt wie Descartes (z. B. bei dem Streit um den leeren Raum), die Allmacht und Weisheit Gottes als einen Erklärungsgrund für die Grundgesetze der Bewegung bei. Sein Streit um das Maaß der lebendigen Kräfte ist nur von untergeordneter mathematischer Bedeutung, aber philosophisch wurde er von der Hoffnung irre geführt, mit den Phantasien seiner Monadenlehre der Physik zu Hülfe kommen zu können. Dies brachte ihn den Abenteuern des jüngern van Helmont nahe, und hätte selbst den großen Vortheil der cartesischen Schule, in der völligen Scheidung der wissenschaftlichen Erklärungsgründe für Körper und Geist wieder verloren gehen lassen, wenn die Schüler consequenter bei seiner Ansicht geblieben wären. Die Monadenlehre nämlich verwandelt die Körper selbst in Aggregate von

vorstellenden Wesen, so daß eigentlich alle wissenschaftlichen Principien psychische sein mußten, wodurch alle Klarheit und Bestimmtheit der mathematischen Grundgesetze der Bewegung aufgehoben würde, und wodurch er dann auch zu seinen geschmacklosen Hypothesen über die Natur des organischen Lebens verleitet wurde.

Demgemäß können wir philosophischen Ansichten des Leibnitz nur bruchstückweis folgen. Es kommt 1) für die Weltansicht sein metaphysisches System in Frage, in welchem er nebst Descartes vorzüglich Spinoza folgt; 2) seine Theodicee, die er einer Aufforderung der Königin von Preußen, Sophie Charlotte gemäß, eigentlich polemisch gegen Bayle ausführte. Daneben stehen noch seine dialektischen Lehren nach zwei Richtungen, nemlich 3) seine Fortbildung der cartesischen Dialektik und 4) die zuletzt in den **nouveaux essais sur l'entendement humain** polemisch gegen Locke entwickelte Lehre.

a. Die Monadenlehre und das System der vorherbestimmten Harmonie.

Leibnitzens metaphysisches System besteht ganz in der Hypothese von den Monaden. Es ist eine Lehre von sehr einfachen und klaren Grundgedanken, welche aber wegen der Nichtbeachtung der mathematischen Physik eine sehr geschmacklose Entfaltung bekommen hat. Er geht wie Spinoza mit Descartes von dem Nachdenken über die Substanz aus, aber erhält gleich durch eine eigenthümliche Wendung der Betrachtung einen Vortheil über Spinoza, welcher seine Lehre für den Anfang behender und entwicklungsfähiger macht. Leibnitz geht nemlich von dem Gedanken aus, daß alles Zusammengesetzte aus dem Einfachen bestehen müsse. Alles besteht also aus einfachen Substanzen. Nun aber giebt es nichts Einfaches als vorstellende Wesen, folglich besteht alles in der Welt

aus einfachen vorstellenden Wesen, welche er Monaden, Atome, die Elemente der Dinge, auch Entelechien nennt. Mit dieser Voraussetzung meint er die widerstreitenden Ansichten der Früheren, Platon mit Aristoteles, Aristoteles mit Demokritos friedlich vereinigen zu können. Wir gewinnen mit ihm über Spinoza, daß wir von der beschwerlichen Einheit der Substanz los kommen und der Monaden unendliche neben einander voraussetzen können. Da nun aber auch hier die Entwickelung der Lehre nur in willkührlichen Phantasien erhalten werden kann, so verlieren wir auf der andern Seite an Klarheit und Bestimmtheit des Gemäldes, indem Spinoza so bequem Ausdehnung und Denken, Leib und Seele neben einander behielt, hier dagegen die Körper aus vorstellenden Monaden zusammengesetzt werden müssen, wodurch das Philosophem eigentlich jedes klaren Unterscheidungsgrundes zwischen Körper und Geist ermangelt, indem Körper und Geist nur gradweis von einander unterschieden werden, und doch das System sich selbst genug sein soll.

Zu diesem Grundgedanken von der Monade, als dem einfachen vorstellenden Wesen, empfängt Leibnitz von der Metaphysik noch das Gesetz: in ein einfaches Wesen könne nichts von außen einwirken; ein solches könne nicht aus andern entstehen, sondern nur aus Nichts erschaffen werden oder vernichtet werden. Die ganze weitere Ausmalung der Monadenwelt ist nur ein willkührliches Phantasiestück, um den abstracten metaphysischen Begriff mit der Erfahrung in Verbindung zu bringen. So nimmt Leibnitz an, jede Monade habe gewisse Qualitäten, wodurch sie sich von andern unterscheidet; erschaffene Monaden seien innern Veränderungen dieser Qualitäten unterworfen durch ihre innere Kraft, neben welcher also noch ein Schema der Vielheit in der Einheit der Monade sei.

Solche vorübergehende Zustände in der Monade sollen nun die **perceptiones** und die **appperceptiones** sein und deren Ursachen die Begierden (**appetitus**). Er unterscheidet demgemäß Grade der erschaffenen Monaden. Bloße Monaden (**nudae monades**) sind solche, die keine deutlichen Perceptionen haben, schlafende körperliche Monaden, die untersten Grade lebender Wesen. Monaden, in denen die Perceptionen deutlicher werden und sich zur Erinnerung erheben, sind Thierseelen, solche aber, die der Apperception, der Reflexion und des Selbstbewußtseins theilhaft sind, somit der Erkenntniß nothwendiger Wahrheiten und Gottes heißen vernünftige Seelen oder Geister.

Ueber alle diese erschaffenen Monaden ist die eine höchste allervollkommenste, die Gottheit, erhoben, der letzte Grund aller Dinge. Die erschaffene Welt ist der Gedanke Gottes. Durch Gott, das vollkommenste Wesen, den Inbegriff aller Realität, ist unter den unendlich vielen möglichen Welten die vollkommenste, die beste wirklich. Aber jede Monade ist im göttlichen Gedanken ein Spiegel der Welt. Nur in Gott ist die vollkommen deutliche Vorstellung aller Dinge, in den andern Monaden nur eine mehr oder weniger unvollkommne, so daß in diesen Stufen nach und nach immer mehr untergeordneter Monaden durch ihre immer unvollkommneren Vorstellungen der Welt auch alle unendlichen möglichen Welten wirklich sind. In der Einheit des göttlichen Gedankens, dessen Spiegel alle Seelen sind, ist also die vorherbestimmte Harmonie alles Seins und Vorstellens gegründet. Alle Geister zusammen bilden den Staat Gottes, das vollkommenste Reich unter dem vollkommensten Regenten, in welchem das Reich der Endursachen mit dem der wirkenden Ursachen harmonisch verbunden ist, die moralische Welt als das Reich der

Gnade mit der physischen Welt als dem Reich der Natur.

Die Welt der appercipirenden Monaden wird das Reich der Gnade, die Welt der schlafenden und der nur percipirenden das Reich der Natur. Bei der Vereinigung von diesen beiden durch die vorherbestimmte Harmonie und also für die Unterordnung des nexus effectivus unter den nexus finalis bleiben wir dann bei des Bacon von Verulam Weisung und der einfachen Analogie mit der menschlichen Technik. Für die Naturlehre gelten nur die Naturgesetze der wirkenden Ursachen, aber der Herr der Natur hat diese (wie der Mensch die Kräfte seiner Maschinen) seinem Willen unterworfen und so stimmt der Lauf der Natur zu den göttlichen Zwecken im Reiche der Gnade.

Mit diesem Bild von dem Geisterreich in Gottes Gedanken verbindet er nun aber von Anfang an die Vorstellung der Körperwelt in jener unangenehmen Weise, daß die ganze stetige Raumerfüllung in jedem Theil des Raumes, welchen selbst er ein Product der Verhältnisse der Monaden sein läßt, aus unendlich vielen Monaden als Atomen bestehen soll, die dann alle belebt sind. Daraus giebt er eine Art physiologischer Ausführung über den Organismus, bei der man nicht verkennen kann, wie seine Phantasie nur von der Neuheit der mikroskopischen Entdeckungen der Infusionsthiere und Saamenthierchen geleitet wurde, und neben dem wol von der Phantasie des jüngern van Helmont. Spinoza's Vorstellung, daß der Leib, als Modification der göttlichen Ausdehnung, das besondere Object der Modification des göttlichen Denkens sei, welches die Seele dieses Leibes ausmacht, wird hier so ausgemalt, daß die Monaden von höheren Graden

als Centralmonaden oder Entelechien im thierischen Körper von unendlich vielen andern umgeben werden, welche dessen Organe bilden, so daß diese Centralmonaden als Weltspiegel besonders diesen Körper vorstellen. Er malt dies z. B. so geschmacklos aus, daß er bei der Empfängniß ein Saamenthier zum vernünftigen menschlichen Geist erwählt werden läßt. Diese Phantasien hätten den gesunden Geist der Naturlehre ganz verderben können, wenn man sich fester an sie angeschlossen hätte. Aber Leibnitz bleibt selbst nicht so streng dabei. Er läßt die Seelen nach den Gesetzen der Endursachen durch Begierde, Zweck und Mittel; die Körper nach Gesetzen der wirkenden Ursachen oder der Bewegungen wirken. So stellt er in der Welt die Reiche der Endursachen und der wirkenden Ursachen neben einander. Er sagt ungefähr mit Spinoza, ein Geschöpf wirket außer sich, in so fern es vollkommen ist, es leidet von einem andern, in so fern es unvollkommen ist. So wirkt die Seele auf den Körper, doch ist dieser Einfluß nur ideal durch die Einheit in Gottes Gedanken und nach der vorherbestimmten Harmonie. Die Seele wirkt nach ihren Gesetzen, als wenn keine Körper in der Welt wären, und eben so die Körper, als wenn keine Seelen da wären. Aber beide stimmen doch nach der vorherbestimmten Harmonie zusammen, weil sie alle Darstellungen eines und desselben Universums sind. Vergebens aber würde sich Leibnitz bemüht haben, aus den Principien der Monadenlehre irgend einen Grund für den Unterschied der in der vorherbestimmten Harmonie verbundenen Körperwelt und Geisteswelt fest zu stellen. Er bildet sich zwar ein, ein metaphysisches System zu geben, aber er entlehnt in der That den ganzen Stoff, aus dem seine Phantasie den Weltbau aufführt, nur der Erfahrung.

b. Die Dialektik der Monadenlehre.

So ist diese Monadenlehre eine hyperphysische Phantasie auf denselben Unterlagen wie die des Geulinx, Malebranche und Spinoza, zwar weiter ausgeführt, aber darum um nichts lobenswerther. Allein von der dialektischen Seite verdient Leibnitzens Ausführung in der Geschichte der Philosophie doch eine bedeutende Anerkennung. Denn in der wirklichen Handhabung der Dialektik hat er sich selbst unbewußt den logischen Dogmatismus der Scholastiker vollkommen systematisch und klar durchgebildet, indem er Spinoza's Dialektik die größere Vollendung gab.

In Rücksicht der Logik hatte Leibnitz schon früh den eignen Gedanken von einer Charakteristik oder Zeichenlehre als einer Wissenschaft gefaßt, in der die philosophische Erkenntniß in ihre einfachen Begriffe zerlegt werden sollte, um dann dem philosophischen Gedanken in seinen Zusammensetzungen eben so mit einem Zeichensystem zu Hülfe zu kommen, wie dies in der Zahlenlehre so gut gelungen ist. Allein bei diesem Entwurf war der Unterschied der philosophischen und mathematischen Erkenntniß gar nicht beachtet; so viel er daher auch ins unbestimmte von diesem Gedanken sprach, so machte es ihm das Wesen der Philosophie doch unmöglich, auch nur zum ersten Versuch einer Ausführung seiner Idee zu gelangen.

In das eigenthümliche seiner Dialektik wurde er daher von einer ganz andern Seite hinein geführt. Die Consequenz seines Philosophems führte ihn zur Anerkennung der Scholastik und zur Befreundung mit derselben zurück. Und dieses geschah nicht mit Unrecht. Die Baconische zum Sensualismus ausgebildete Schule verwarf nemlich die scholastische Metaphysik wegen ihrer augenfälligen Unfruchtbarkeit, ohne sie tief genug erforscht zu haben, und

die alleinigen klaren Vertheidiger der Metaphysik in der Cartesischen Schule hatten unerkannt doch das Grundvorurtheil der Scholastik noch beibehalten. Man mußte sich also dessen erst wieder bestimmter bewußt werden, um darüber hinaus kommen zu können.

Die Voraussetzung der Erkenntniß, welche unabhängig von der Anschauung nur durch den denkenden Verstand bestehen soll, führt nemlich unvermeidlich auf die zwei Lehren von den Principien, wie sie Aristoteles theils in den höchsten Grundsätzen, theils in den höchsten Begriffen angab. Die höchsten Grundsätze sollen die Grundsätze der Logik, nach Aristoteles, wie wir schon oft erwähnten, der Satz des Widerspruchs und der des ausgeschlossenen dritten, sein; die höchsten Begriffe aber sind als die höchsten Principien der Physik ὑποκείμενον, εἶδος und στέρησις, Subject, bejahendes und verneinendes Prädicat. Diesen beiden Lehren gab Leibnitz eine vollendetere Ausbildung, natürlich immer unter dem gleichen Fehler, daß alle nothwendigen Erkenntnisse als analytische Urtheile abgeleitet werden sollen.

Rücksichtlich der ersten Lehre sehen wir ihn von einer Kritik des cartesischen Princips der Wahrheit in der perceptio clara et distincta ausgehen. Er unterscheidet: eine Erkenntniß ist entweder dunkel oder klar, und die klare wieder entweder verworren oder deutlich und die deutliche entweder unvollständig oder vollständig, auch entweder durch Zeichen gegeben oder anschaulich, so daß die zugleich vollständige und anschauliche die vollkommenste ist *).

---

*) Meditationes de cognitione, veritate et ideis, in Leibn. Opp. T. II. V. I. p. 14.: est ergo cognitio vel obscura vel clara, et clara rursus vel confusa vel distincta, et distincta vel inadaequata vel adaequata, item vel symbolica vel intuitiva, et quidem si simul adaequata et intuitiva sit, perfectissima est.

Diese Unterschiede stehen also so, wie wir sie in der Logik für die Begriffe beibehalten haben. Bei Leibnitz sind sie aber von mißlicherem Gebrauch, weil er sie gleich auf die Erkenntniß bezieht. Er unterscheidet die anschauliche Vorstellung nur als die unmittelbare von der symbolischen durch Zeichen und beachtet dabei nicht den Unterschied zwischen anschaulicher Erkenntniß von Einzelwesen und dem Denken allgemeiner Begriffe. Ferner besteht ihm die Klarheit darin, daß eine Vorstellung zur Unterscheidung ihres Gegenstandes von andern zulangt, und die Deutlichkeit darin, daß wir in einer Namenerklärung die zu dieser Unterscheidung zulänglichen Merkmale angeben. Indessen kann auch ein Merkmal für sich als **nota primitiva, nota sui ipsius, idea simplex** deutlich sein, wenn sie durch sich allein diese Unterscheidung bestimmt. Dem deutlichen setzt er nemlich eigentlich die klare, aber verworrene Erkenntniß entgegen, in der wir die zur Unterscheidung erforderlichen Merkmale nicht besonders anzugeben vermögen, ungeachtet der Gegenstand solche besitzt. Dieser Unterschied des Deutlichen und Verworrenen ist dann für seine Metaphysik von großer Wichtigkeit. Er erklärt nicht nur alle sinnlichen Vorstellungen, wie die von Farbe und Duft, sondern auch alle Vorstellungen vom Ausgedehnten, vom Räumlichen und Zeitlichen wegen der Stetigkeit und der Theilbarkeit ins unendliche für verworren und nur die Vorstellung von der Welt der Monaden für deutlich. Alle jene sinnlichen Vorstellungen und die vom Ausgedehnten gehören also nur einer Erscheinung der Dinge, ihr wahres Wesen besteht dagegen nur in der Welt der Monaden.

So hat Leibnitz am aller bestimmtesten die kantische Lehre vom transcendentalen Idealismus vorbereitet, indem er so bestimmt die mathematisch bestimmte Erkennt-

niß als verworrene Erkenntniß, die nur Erscheinungen vorstellt, von der Dinge wahrem Wesen unterscheidet. Aber fälschlich erhebt er dann durch seine Metaphysik die Erkenntniß der Monadenwelt als die adäquate deutliche über die Erscheinung. Oder mit andern Worten, Kant hat seine Lehre vom transscendentalen Idealismus dadurch gewonnen, daß er Leibnitzens Erscheinung in den mathematischen Anschauungen genauer feststellt, dagegen aber die Monadenlehre durch die Nachweisung der Amphibolie der Reflexionsbegriffe vernichtet. Dies letzte wollen wir gleich hier genau beachten.

Unsre deutliche Erkenntniß, lehrt Leibnitz, bleibt unvollkommen, wenn sie nur nach Namenerklärung diese Unterschiede und nicht auch nach Sacherklärung die Möglichkeit ihrer Gegenstände erkennen läßt. Diese Möglichkeit wird nach ihm erkannt, theils a posteriori durch die Erfahrung, daß eine Sache existire, theils a priori durch die Zergliederung der Begriffe, wodurch sie entweder auf sonst schon erkannte Möglichkeiten zurückgeführt werden, oder in einer vollständigen Entwickelung ihrer Merkmale nachgewiesen wird, daß kein Widerspruch in ihnen liege. Denn dann soll der Begriff auch offenbar ein möglicher sein. Diese letzte Bestimmung der Möglichkeit a priori führt ihn also für alle nothwendige Erkenntniß bestimmt auf den leeren logischen Dogmatismus. Er bleibt bei dem logischen Kriterium der Wahrheit: eine Vorstellung ist wahr, wenn ihr Begriff ein möglicher ist, das heißt, keinen Widerspruch in sich hat; eine Vorstellung ist falsch, wenn ihr Begriff einen Widerspruch in sich trägt.

Die nothwendigen Wahrheiten beruhen also auf Demonstrationen durch Schlüsse. Können wir den Grund einer nothwendigen Wahrheit durch Zergliederung finden, so lösen wir sie in einfachere Vorstellungen und Wahrhei-

ten auf, bis wir zu den aller ersten gelangen. Hier giebt es einfache Vorstellungen, welche nicht definirt werden können, und Axiome und Postulate als erste Principien, welche nicht bewiesen werden können und keines Beweises bedürfen, diese sind identische Sätze *). So hat er also alle Voraussetzungen seiner Beweise auf identische Sätze zurückgestellt und sonderbarer Weise die klaren Widerlegungen dieses Entwurfes durch die alten Skeptiker und neuerdings durch die Sensualisten im blinden Vertrauen auf die Machtvollkommenheit des reinen Denkens übersehen.

Darum stellt er dann an die Spitze der ganzen demonstrativen Methode die logischen Grundsätze und diese in den zwei Sätzen, dem Satze der Identität oder des Widerspruchs und dem Satze des zureichenden Grundes (principium rationis sufficientis). Den ersten spricht er aus: von zwei widersprechenden Sätzen ist der eine wahr, der andere falsch; oder was einen Widerspruch in sich trägt ist falsch und was dem falschen widerspricht, ist wahr. Den Satz des zureichenden Grundes aber giebt er so: es kann keine Thatsache unb es kann kein Satz wahr sein, wenn nicht ein zureichender Grund vorhanden ist, warum es so und nicht anders ist, wenn uns auch diese Gründe öfters unbekannt sein können **).

Nun meint er, alle adäquate und deutliche Erkenntniß werde nur denkend erkannt, alle sinnliche bleiben verworren;

*) Principia philosophiae §. 31—35. Quando veritatis necessariae ratio reperiri potest per analysin, dum eam resolvimus in ideas et veritates simpliciores, donec ad primitivas perventum fuerit. Et dantur tandem ideae simplices, quarum definitiones dare non licet. Dantur etiam axiomata et postulata aut verbo principia primitiva, quae probari nequeunt, nec probatione indigent, atque ista sunt enuntiationes identicae.

**) Princ. phil. §. 32—38.

ren; ferner alle mathematische Wahrheit werde aus dem ersten Grundsatz bewiesen, der Uebergang zur Physik und Metaphysik aber durch den Satz des zureichenden Grundes erhalten.

Daß er nun diesen leeren Grundsätzen analytischer Urtheile so viel Vertrauen sichern konnte, wurde vorzüglich dadurch vermittelt, daß man den logischen Widerspruch mit dem realen Widerstreit verwechselt, den man erst durch die Erfahrung kennen oder durch eine synthetische Erkenntnißweise einsehen lernt und dann besonders dadurch, daß der Grundsatz des zureichenden Grundes unmittelbar durch die Verbindung und Verwechslung des logischen Satzes vom Grunde mit dem metaphysischen Gesetz der Bewirkung gebildet ist *). So gilt er dem Leibnitz vor allen Dingen, um durch ihn das Dasein Gottes zu beweisen.

Sollte nun unsre Erkenntniß des Wesens der Dinge wirklich nur aus diesen logischen Grundsätzen gefaßt werden können, so müßte sie uns ganz im reinen Denken entspringen. Consequent aufgefaßt wäre sie also die Erkenntniß, in deren Besitz sich unsre Urtheilskraft nur vermittelst der Form des kategorischen Urtheils für sich setzte. Die menschliche Vernunft hat freilich gar keine andere Erkenntniß einzelner Dinge, als mit Hülfe der anschaulichen Stellengebung in Raum und Zeit für die Subjecte unsrer Urtheile und keinen Gehalt ihrer Eigenschaften als aus den anschaulich erkannten Beschaffenheiten für die Prädicate derselben. Wollen wir aber jener leeren Abstraction einmal nachgehen, so können wir ihre Gesetze systematisch vollständig aufweisen in der Amphibolie der Reflexionsbegriffe, das heißt in der Verwechslung der Formen der

*) S. mein System der Logik §. 41.

Vergleichung, so wie sie durch die leere Form des Urtheils möglich gemacht werden, mit den Gehaltbestimmungen unsrer Erkenntniß. Diese Nachweisung zeigt dann, daß Leibnitzens Metaphysik der Monadenlehre consequent dieser Verwechslung entspricht und also die vollständige Ausbildung des Scholasticismus enthält, so wie uns Kant dieses in der Kritik der reinen Vernunft (Elementl. 2. Th. 1. Ab. 2. B. 3. H. Anh.) nachgewiesen hat. Die Vergleichung macht sich auf folgende Weise:

1) Qualität. Einstimmung und Widerstreit.

Es giebt keinen andern Widerstreit als den durch bloßes Denken zu bestimmenden, das heißt den Widerspruch, den Widerstreit der Bejahung und Verneinung derselben Beschaffenheit (εἶδος und στέρησις). Also Realitäten, das heißt bejahende Beschaffenheiten widerstreiten einander nicht. So entsteht das Ideal des Inbegriffs aller Realitäten, welches uns seit der aristotelischen Dialektik der Kirchenväter so oft begegnete und hier Leibnitzens Idee der Gottheit bildete.

Nach diesem Inbegriff aller Realitäten oder aller Möglichkeit bildet er die Idee eines allervollkommensten Wesens, in welchem alle diese Realitäten oder Möglichkeiten bejaht sind. Ein solches Wesen ist möglich, weil Realitäten einander nicht widerstreiten, und also durch seinen bloßen Begriff auch wirklich. Es ist das höchste Wesen, die Gottheit. Unter diesem finden unendlich viele Wesen von untergeordneter Vollkommenheit statt, in welchen die Realitäten zum Theil bejaht, zum Theil verneint sind.

2) Quantität. Einerleiheit und Verschiedenheit.

Ein einzelnes Wesen ist dasjenige, in welchem eine entitas tota enthalten ist, das heißt, welches in Rücksicht jeder Realität aus dem Inbegriff aller Realitäten entwe-

der bejaht oder verneint bestimmt ist. Das **principium haecceitatis** oder **individuationis** ist also der Satz des Nichtzuunterscheidenden (**principium identitatis indiscernibilium**): was sich nicht unterscheiden läßt, ist dasselbe, wie Leibnitz ihn unmittelbar aufstellt.

3) Verhältniß. Das Innere und Aeußere.

Nun sind aber alle unmittelbaren Bestimmungen der Wesen nur als innere Bestimmungen ihrer Eigenschaften möglich, folglich sind alle Wesen einfache vorstellende Wesen, das heißt Monaden.

Die Gottheit als das Ideal des Inbegriffs aller Realität ist also die Urmonas, durch deren schaffenden Gedanken alle anderen Wesen sind, welche nur durch die inneren Bestimmungen in diesem Gedanken, das heißt durch die vorherbestimmte Harmonie ihre äußeren Verhältnisse bekommen.

4) Modalität. Materie und Form.

Daher sind alle Formen nur Verhältnisse, welche unmittelbar durch die inneren Bestimmungen der Wesen gegeben werden. Raum, Zeit und Gesetz müssen nur als äußere Verhältnisse durch die Wesen bestimmt sein.

Dies sind die systematisch aufgestellten Principien dieser Lehre. Da nun aber unser denkender Verstand nur die leere Form des Urtheils besitzt und allen Gehalt der Erkenntniß von außen empfangen muß, so greift diese ganze leibnitzische Lehre ins Leere. In unserer Erkenntniß sind die Formen der Nebenordnung der Dinge in Raum, Zeit und Gesetz unabhängig von der einzelnen Erkenntniß des Wirklichen und als höhere nothwendige Bedingungen desselben bestimmt. Hier hat es gar keine Bedeutung, die Möglichkeit von Raum, Zeit und Gesetz erst von den Dingen in und unter diesen ableiten zu wollen. In unsrer Erkenntniß ist der Unterschied des Einzelnen wirklichen nicht specifisch durch Beja-

hungen und Verneinungen von Beschaffenheiten, sondern numerisch durch Stellengebung in Raum und Zeit bestimmt. In unsrer Erkenntniß ist der Widerstreit als realer Widerstreit der Beschaffenheiten und nicht in bloßen Bejahungen und Verneinungen derselben Realität gegeben. Der Schein dieser Principien beruht ganz auf dem Vorurtheil, daß durch analytische Behauptungen nothwendige synthetische Wahrheiten behauptet werden könnten.

Leibnitz hat also in diesen dialektischen Unterlagen der Metaphysik eigentlich die speculative Metaphysik des Aristoteles, so wie sie befreit von ihrer Physik besteht, somit die christliche Metaphysik der Kirchenlehrer und Scholastiker systematisch vollständig ausgebildet. Demgemäß begegnete uns der Anklang seiner Gesetze auch schon so manches Mal.

Der Grundgedanke ist eigentlich der Inbegriff aller Möglichkeiten oder aller Realitäten, aus welchem für jedes Einzelwesen jede Realität entweder bejaht oder verneint wird. So entsteht die Idee der Gottheit als des allervollkommensten Wesens mit der Bejahung aller Realitäten und darunter die unendlichen Stufen unvollkommner Wesen mit theilweisen Verneinungen.

Hiermit verbindet sich dann die ächt scholastische Entscheidung über das **principium individuationis**. Seine spätere Formel des **principium indiscernibilium**, was sich nicht unterscheiden läßt, ist eins und dasselbe, bleibt freilich eine bloße Tautologie, weil ein Princip der Ununterscheidbarkeit fehlt, aber schon in seiner Jugend hatte er in der **Entitas tota** das Princip dabei, nämlich durchgängige bejahende oder verneinende Bestimmtheit für alle Prädicate aus dem Inbegriff aller Möglichkeit gemäß dem

Satz des ausgeschlossenen Dritten als dem Satz der Bestimmbarkeit. Aber dabei bleibt eben wieder des Occam bessere Belehrung unbemerkt oder unverstanden, daß nemlich mit dieser durchgängigen Bestimmtheit doch nur eine letzte Art von Dingen (ein εἶδος ἔσχατον nach Aristoteles) und nicht nach dem numerischeh Unterschied ein Einzelwesen bestimmt sei. Leibnitz indessen hat sich durch diese durchgängige Bestimmtheit des Einzelwesens die Lehre vorbereitet, und da nun ferner alles nur durch die Form des kategorischen Urtheils ursprünglich erkannt werden soll, so sollen alle Bestimmungen eines Wesens ursprünglich innere sein und die äußeren Verhältnisse sollen erst durch das innere Wesen der Dinge bestimmt werden. So sind alle Wesen in sich einfache Wesen (Monaden) und unsre Vorstellungen von selbstständigen äußeren Verhältnissen in Raum und Zeit sind nur verworrene Erkenntnisse der Erscheinung nach und nicht dem wahren Wesen gemäß. Dabei ist nun aber nicht beachtet, daß wir in menschlicher Erkenntniß dieser Vorstellung von einfachen Wesen durchaus keine Bedeutung schaffen können, indem dem Einfachen weder viele Eigenschaften noch gradweis zu ermessende Beschaffenheiten zukommen können, ohne welches wir doch kein Ding zu denken vermögen.

Vertrauen wir aber einmal dieser Amphibolie der Reflexionsbegriffe, so haben wir in ihr im bloßen Denken die Welt der Noumene als die Welt des wahren Wesens der Dinge im Gegensatz gegen die Erscheinung der Dinge in den verworrenen anschaulichen Vorstellungen der Menschen. Darin hat Leibnitz die correcteste Darstellung der ganzen scholastischen Metaphysik gegeben und es dadurch Kant möglich gemacht in der Nachweisung der Amphibolie der Reflexionsbegriffe dieses Trugbild mit einem Schlage zu vernichten.

c. Die Theodicee.

Leibnitzens, Theodicee genannte, Betrachtungen haben, wie die Aufforderung der Königin, seiner Freundin, es mit sich brachte, mehr nur den populären Zweck, gemeinverständlich tröstend gegen Bayle's Zweifel zu sprechen. Er sucht über das Verhältniß zwischen Vernunft und Offenbarung aufzuklären und redet dann über die Zulassung des Bösen in der besten Welt und die Freiheit des menschlichen Willens. Nur bei dem ersten für das Verhältniß von Vernunft und Offenbarung bringt er einen ihm wol eigenthümlichen Gedanken.

Er unterscheidet nemlich die strenge Nothwendigkeit einiger Wahrheiten, wie zum Beispiel der mathematischen, deren Gegentheil sich widerspricht, die also gar nicht anders gedacht werden können, von der Nothwendigkeit physischer Wahrheiten, die auch anders gedacht werden können. Von den ersten nimmt er an, daß sie nur im göttlichen Verstand gegründet seien und nicht im göttlichen Willen, auch Gott könne diese also nicht ändern. Die physischen Wahrheiten hingegen läßt er vom Willen Gottes abhängig sein und bekommt so die Erläuterung über die Möglichkeit der Wunder, daß Gott die Folgen der physischen Wahrheiten durch ein Wunder aufheben könne, indem er es in einzelnen Fällen aus höheren moralischen Gründen besser findet, den gewöhnlichen Lauf der Natur zu unterbrechen.

Aber diese ganze Unterscheidung beruht nur auf der Einseitigkeit des logischen Dogmatismus. Leibnitz verwechselt bei der Unterscheidung einer höheren strengen Nothwendigkeit ewiger Wahrheiten von der physischen Nothwendigkeit die subjectiven Verhältnisse menschlicher Erkenntnißgründe mit den objectiven Gesetzen der nothwendigen Wahrheit. In der Natur sind die physischen

Gesetze von gleicher Nothwendigkeit, wie die mathematischen, aber für die menschliche Erkenntniß findet sich ein Unterschied darin, daß wir die mathematischen und philosophischen unmittelbar einzusehen vermögen, die meisten physischen aber erst durch Induction mit Hülfe der Erfahrung kennen lernen, so daß die Einsicht in dieselben wol für den Menschen etwas Zufälliges behält, aber keinesweges die Wahrheit der Gesetze selbst.

Leibnitz hingegen stellt sich den Unterschied durch seinen logischen Dogmatismus fest, indem er die ewigen Wahrheiten alle aus dem Satz des Widerspruchs folgen läßt, ohne zu beachten, daß dieser uns ja immer nur die Wiederholung unsrer eignen, sonst schon empfangenen Gedanken bringe.

Die Frage nach der Zulassung des Bösen bespricht er eigentlich nur nach seiner in der Monadenlehre vorausgesetzten Idee von Gott als dem allervollkommensten Wesen. Er giebt eigentlich nur die treue Versicherung, daß Gottes Allwissenheit alles aufs beste geordnet habe, wenn wir Menschen auch nicht einsehen, wie dies geschieht. Und damit hätte er denn auch das Beste gesagt, was Menschen hier zu sagen vermögen, wenn er bloß bei diesem Bekenntniß unsrer Unwissenheit stehen geblieben wäre. Anstatt dessen sucht er aber, wie gewöhnlich, die Sache noch zu erläutern und sagt dann mit Augustinus: Gott sei nicht die Ursache des Bösen, denn das Böse als Mangel habe keine Ursache. Ferner: jedes erschaffene Wesen müsse ja Unvollkommenheiten an sich haben, denn sonst wäre es Gott selbst, wobei wieder die Freiheit ganz außer Acht gelassen ist, indem die tadelfreie Unvollkommenheit anderer Art von der selbstverschuldeten sittlichen Unvollkommenheit nicht unterschieden wird. Endlich verweilt er dann bei dem Gedanken, daß Sünde und Leiden in der

Welt nur vorkommen, in wie fern sie eine conditio sine qua non des Besten seien. Die Frage aber, woher denn eine solche beschränkende Bedingung des Guten in der besten Welt komme, führt ihn auf den ersten Gedanken zurück. Den Grund des Bösen setzt er in die ideale Natur der Geschöpfe, insofern sie unter den ewigen Wahrheiten, welche in dem göttlichen Verstande von dem göttlichen Willen unabhängig sind, begriffen ist. In dem Geschöpf liegt ursprünglich eine Unvollkommenheit, vor aller Sünde; denn das Geschöpf ist wesentlich beschränkt, folglich kann es nicht alles wissen, es kann irren und fehlen *).

Wollten wir diese Lehre auf ihre einfache Consequenz hin fest halten, so würden wir auf das schlimmste Abenteuer des logischen Dogmatismus geführt. Die ewigen Wahrheiten sind der Grund des Bösen. Aber deren Princip ist der Satz des Widerspruchs, also ist der Satz des Widerspruches in dem göttlichen Verstande selbst das Princip des Bösen, welches dem göttlichen Willen überlegen ist. So wird die Allmacht dem Schicksal einer ewigen Nothwendigkeit des Bösen unterworfen, wie es das Resultat jeder Metaphysik sein muß, die den negativen Ursprung unsrer Ideen des Absoluten nicht erkennt. Aber dem Leibnitz bleibt diese Folge seiner Lehre unbemerkt,

*) Theodicée 1. §. 20. Nous qui dérivons tout être de Dieu, où trouverons-nous la source du mal? La réponse est, qu'elle doit être cherchée dans la nature idéale de la créature autant que cette nature est renfermée dans les vérités eternelles, qui sont dans l'entendement de Dieu, indépendamment de sa volonté. Car il faut considérer, qu'il y a une imperfection originale dans la créature avant le peché, parceque la créature est limitée essentiellement, d'où vient qu'elle ne sauroit tout savoir, et qu'elles se peut tromper et faire d'autres fautes.

weil er seine Aufmerksamkeit nur auf die Vertheidigung seiner vorausgesetzten Idee der besten Welt gerichtet hat.

Endlich vertheidigt er die Freiheit vernünftiger Wesen ungeachtet ihrer Unvollkommenheit, und dieses auf einfache Weise, indem er mit Berufung auf den Aristoteles sich nach unserm Sprachgebrauch nur auf psychologische Freiheit beschränkt. Freiheit, sagt er, besteht in der Spontaneität, in dem Vermögen wählen zu können und in der Bestimmung des Handelnden durch eignes Urtheil. Freiheit besteht nicht in dem Indeterminismus, sondern der frei Handelnde handelt nach Gründen, jedoch so, daß die Antriebe des Willens ihn nur anregen, aber nicht bestimmen. Die Bestimmung giebt er sich selbst.

Richtig lehrt er, daß diese freie Selbstbestimmung dem Voraussehen der göttlichen Allwissenheit nicht widerspreche, wie aber die Freiheit der Wahl mit der Ordnung seiner vorherbestimmten Harmonie zusammen bestehen könne, hat er nicht besprochen.

d. Die neuen Versuche über den menschlichen Verstand.

Diese neuen Versuche, auf welche Leibnitz durch das Werk des Locke über den menschlichen Verstand geführt wurde und worin er seine Ansichten gegen die des Locke vertheidigt, sind die glücklichsten philosophischen Untersuchungen, welche wir seinem Geiste verdanken. Sie enthalten die Grundlagen der Theorie der Vernunft, über welche Kant so glücklich seine weiteren Entwickelungen zu geben vermochte. Wäre Leibnitzens Geist früher, ehe er sich seine Vorurtheile über die Monadologie so festgestellt hatte, zu diesen Betrachtungen gelangt, so würde sich ihm wol die ganze Ansicht der Philosophie anders gestaltet haben. Indem er nemlich der Lockischen Lehre, daß

keine angeborne Vorstellung im menschlichen Geiste sei, entgegentritt, giebt er dem alten Spruch, nichts ist im Verstande, das nicht zuvor in den Sinnen war, sehr gut die Beschränkung: außer der Verstand selbst, und entwickelt dann sehr treffend die Natur der rein vernünftigen Erkenntniß. Richtig erkennt er in Allgemeinheit und Nothwendigkeit ihr eigenthümliches Merkmal an, aber dann bleibt er nur bei kritischen Bemerkungen gegen Locke, und so geht es ihm doch wieder wie dem Descartes. So genau er das Verhältniß der rein vernünftigen Erkenntniß am Beispiel der mathematischen erläutert und daneben noch die logischen und metaphysischen voraussetzt, zeigt sich ihm doch nicht die Aufgabe, das System dieser nothwendigen Wahrheiten aufzusuchen, welches ihm als ausführbar hätte erscheinen müssen, da er sie als Eigenthum des Verstandes anerkennt. Sein Mangel war, daß er nicht durch sich selbst, sondern nur in Gegenbemerkungen gegen Locke auf diese Untersuchung kam und so theils den Unterschied der leeren logischen Wahrheiten von den gehaltvollen metaphysischen nicht fand, theils in der Reflexion die innere Wahrnehmung und Erfahrung von der rein vernünftigen Erkenntniß nicht scheiden lernte, indem er beide für angebornes Eigenthum des Verstandes hielt.

Eigentlich kam Leibnitz nur zum Schutze seiner Phantasien von den Graden der Vorstellungsweisen seiner Monaden auf seine entscheidend wichtige Lehre vom Unterschied der dunkeln und klaren Vorstellungen. Locke hatte gegen die angebornen Vorstellungen bei allen seinen Ausführungen nur aus dem Grunde entschieden, weil wir uns keiner Vorstellung ohne irgend einer Beihülfe der Sinne bewußt werden. Dagegen stellt dann Leibnitz seine Lehre von den dunkeln Vorstellungen, von dem Unterschied der perceptio mit und ohne apperceptio. Sehr deutlich

macht er, daß wir vieles dunkel im Innern unsers Geistes besitzen, das uns nicht zum Bewußtsein kommt. Mit diesem Unterschied der Vorstellungen mit und ohne Bewußtsein war in der That der größte Theil der Lockischen Einwendungen abgewiesen. Leibnitz verband damit ferner eine genaue Bestimmung des Eigenthümlichen der rein vernünftigen oder der Erkenntniß a priori. Angeborne Vorstellungen nennt er diejenigen, welche der menschliche Geist aus sich selbst schöpft und in sich selbst besitzt, bemerkt aber dazu, daß dieser Besitz nicht unmittelbar im Bewußtsein derselben bestehe, sondern nur in der Anlage zu denselben, welche unserm Geiste gehöre. Durch Sinnesanschauung, Beobachtung und Induction erkennen wir nur das Wirkliche, welches da ist und geschieht, hingegen das Allgemeine und Nothwendige kann uns nur durch eignes Nachdenken als ursprüngliches Eigenthum unsers Geistes klar werden. Allerdings wird unser Bewußtsein nur bei Gelegenheit der Sinneswahrnehmung auf diese Wahrheiten geführt, aber wir finden sie dann doch durch Abstraction in uns selbst und gewinnen sie nicht erst aus der Beobachtung. Es können viele Erkenntnisse sehr schwer zu verstehen sein und sie sind doch angebornes Eigenthum unsres Geistes. Wie dies bei allen abgeleiteten mathematischen Erkenntnissen der Arithmetik und Geometrie der Fall ist, zu denen wir doch nur durch Entwickelung unsrer eignen Einsicht gelangen. So besitzen wir also rein vernünftige Erkenntnisse sowohl in der Mathematik als in Logik und Metaphysik.

In dieser Weise steht Leibnitzens Lehre berichtigend gegen die des Locke. Da er aber analytisches und synthetisches Urtheil noch nicht zu unterscheiden wußte, so blieb in seinem System das Vorurtheil stehen, daß alle nothwendigen Wahrheiten aus den logischen Grundsätzen

abgeleitet seien, daß die unmittelbaren Wahrheiten identische Sätze seien. Dagegen nun behält Locke wieder recht mit der eigentlich altbekannten Wahrheit des Sextus Empiricus, daß der denkende Verstand nur wiederhole und keinen neuen Gehalt an unsre Erkenntniß gebe.

§. 168.

Um die Zeit von Leibnitzens Tode gewann der philosophische Geist auf den deutschen Universitäten einen ganz neuen Aufschwung, vorzüglich durch Christian Thomasius und Christian Wolf, welche beide vorzüglich in Halle lehrten, der deutschen Sprache die neue festere wissenschaftliche Ausbildung zu geben anfingen, so manches Vorurtheil zerstreuten, besonnene Klarheit des freien Gedanken gründeten und schützten, und dabei so manchen Aberglauben vernichteten. Christian Wolf war der ausgezeichnetste Lehrer der Philosophie in Deutschland, und seinem Einfluß verdankt Leibnitzens philosophische Lehre fast einzig ihren Erfolg. Er ist der Sohn eines Bäckers in Breslau, geboren im Jahr 1679, bildete sich zuerst nach Descartes und Tschirnhausen, dann aber vorzüglich nach Leibnitz, mit dem er in Briefwechsel stand. Er fing in Leipzig als Privatdocent an zu lehren, erhielt 1707 durch Leibnitz Vermittelung eine Professur der Mathematik in Halle und wurde dort bald ein ausgezeichneter Lehrer. Er gerieth aber in Streit mit einer Partei der dortigen Theologen, die den König Friedrich Wilhelm den ersten so gegen ihn einnahmen, daß er 1723 unter Androhung des Stranges binnen 24 Stunden aus Halle verwiesen wurde. Der Churfürst von Hessen nahm ihn aber gleich auf und setzte ihn als ersten Professor der Philosophie nach Marburg. In Berlin nahm man das Urtheil gegen ihn bald zurück und lud ihn ein, nach

Halle zurückzukehren. Er folgte aber erst 1740 dem unter Friedrich dem Großen erneuerten Antrag, und ging als Professor des Natur- und Völkerrechts nach Halle zurück. Nach einigen Jahren wurde er Kanzler der Universität zu Halle, Reichsfreiherr, Vicepräsident der Akademie zu Petersburg. Er starb 1754.

Durch seinen großen Einfluß auf die Schulen und die Ausbildung der philosophischen Sprache im Deutschen vernichtete er eigentlich die Scholastik in unsern Schulen bis auf die Erinnerung an dieselbe und doch ist sein Philosophem durch und durch die letzte klarste und vollständigste Ausbildung des scholastischen logischen Dogmatismus, ganz von der logischen Seite, während Leibnitzens Ausbildung desselben mehr der metaphysischen Seite gehört. Sein eigner Gedanke, mit dem er für die praktische Philosophie schon als Privatdocent in Leipzig hervortrat, war nemlich: wie die Mathematik so auch alle philosophischen Wissenschaften methodo mathematica darzustellen.

Schon sein erster Lehrer, der berühmte Physiker Walther von Tschirnhausen, (geb. 1651, gest. 1708) mußte ihn durch die Ansichten seiner medicina mentis auf diesen Weg führen, indem er eine verwandte Methode der Ordnung der Erkenntniß unter ganz unbestimmte leere formale Regeln als höchste Principien entwickelte. Tschirnhausen machte zum höchsten Princip die Thatsache des Bewußtseins: Ich bin mir mannichfaltiger Dinge bewußt. Darunter stellte er die drei Regeln: a. Einige Dinge machen einen guten, andere einen übeln Eindruck auf uns; b. Einiges können wir begreifen, anderes nicht; c. Einiges nehmen wir durch die äußeren Sinne, anderes durch innere Vorstellungen und Empfindungen wahr. Von diesen Regeln hielt er das erste für das Princip der Moral, das zweite für das Princip der Erkenntniß der Wahrheit,

das dritte für das Princip der Erfahrung. Dabei fehlt freilich der klare Gedanke von dem, was hier Princip eigentlich bedeuten soll. Diese Sätze sind nur ganz unbestimmt angedeutete psychologische Wahrnehmungen, aus denen man nichts folgern oder erklären kann, unter die sich höchstens andere Wahrnehmungen ordnen lassen. Das gab Wolf bestimmter, indem er seiner methodus mathematica gradezu die logischen Grundsätze an die Spitze stellte.

Mit der größten Consequenz und Ausdauer blieb er Zeit seines Lebens diesem methodischen Gedanken treu. Nach der streng systematischen logischen Methode, welche die Begriffe und Sätze jeder Wissenschaft abzählt; jeden Begriff durch eine Definition aufführt; die Sätze genau in Axiome, Postulate, erste Erfahrungen, dann Aufgaben, Lehrsätze, Zusätze und Anmerkungen theilt, hat er ohne vorbereitende Untersuchungen alle mathematischen Disciplinen, die Philosophie im weitesten Umfange und die theoretischen Naturwissenschaften bearbeiten. So gab er eine Encyklopädie aller theoretischen Wissenschaften, mit der er eine geraume Zeit die deutschen Schulen beherrschte, weil seine Lehre ungeachtet ihrer trocknen Weitschweifigkeit doch große Deutlichkeit und Verständlichkeit mit der größten Ausführlichkeit verband und es ihm besser als Thomasius gelang, sie deutsch auszusprechen. So ist Wolf's Lehre die consequente Zurückführung der cartesischen auf ihr logisches Princip der sich selbst genugsamen demonstrativen Methode und daher die Auffassung und Fortbildung der leibnitzischen Lehre ganz von ihrer logischen Seite. Er bleibt mit Leibnitz bei den Sätzen des Widerspruchs und des zureichenden Grundes als den höchsten Grundsätzen. Ja er will sogar selbst den Satz des zureichenden Grundes noch aus dem Satz des Widerspru-

ches beweisen. Dieses Wolfische System giebt sich selbst also nur die Principien der Logik; es bleiben ihm ganz klar neben der Erfahrung für die Vernunft nur die Principien der Beweisführung ohne Grundwahrheiten, aus denen bewiesen werden soll. Der philosophische Geist hierin ist ohne alle Originalität nur ein Geist der systematischen Anordnung. Aller Gehalt der Erkenntniß wird nur vom gesunden Menschenverstand an- und aufgenommen, ohne an der Rechtmäßigkeit der Erkenntnißquellen in Erfahrung und Vernunft zu zweifeln oder auch nur die Natur derselben näher zu erforschen.

Schon sein Beweis für den Satz des zureichenden Grundes wird dieses deutlich genug machen. Wolf sagt, er folge aus dem Satz des Widerspruchs, denn es sei ein Satz, der sich von selbst verstehe, aus Nichts wird nichts. Wenn nun aber etwas ohne Grund bestehen sollte, so würde dies diesem Satz widersprechen, also hat jedes seinen zureichenden Grund. Hier ist offenbar, wenn mit dieser Gedankenverbindung etwas bewiesen sein sollte, der Satz: aus Nichts wird nichts die Voraussetzung neben dem Satz des Widerspruchs, aus der eigentlich geschlossen wird, und diese wird vom Verstand in Empfang genommen, man weiß nicht wie und woher. So geht dies dann durch die ganze Lehre hindurch; er kann die besondersten Lehren des Lehnrechtes und Kirchenrechtes im Naturrecht ausführen, als wären es philosophische. Denn die bloße Zusammenstellung durch Definition und Beweis macht ihm die Lehre schon zur philosophischen.

Wolf's Verdienst liegt also in der Vollständigkeit der encyklopädischen Uebersicht der Wissenschaften und in der Ausführlichkeit der systematischen Darstellung. Er theilte alle Erkenntnisse in historische, mathematische und philosophische. Die historischen enthalten die Thatsachen

in allem, was ist und geschieht, so wie wir dies durch die Sinne erkennen, sowohl nach dem, was in der Körperwelt geschieht, als nach den Veränderungen, welche wir in unserm Geiste wahrnehmen. Der mathematischen Erkenntniß gehören die Gesetze der Größe; der philosophischen die Wissenschaft aller möglichen Dinge, wie und warum sie möglich sind. Dieses philosophische Ganze theilt er nun in die theoretische und praktische Philosophie; die theoretische dann weiter in Logik, als rationale Philosophie, und in Metaphysik, welche letztere er in Ontologie, Kosmologie, empirischer und rationaler Psychologie und in rationaler und empirischer Theologie darstellte. Die praktische Philosophie theilte er in allgemeine praktische Philosophie, Moral, Naturrecht und Politik. Die allgemeine praktische Philosophie ist bei ihm die Lehre vom Willen, so wie sie vielfach als psychologische Vorbereitung der Moral beibehalten worden ist. Moral ist ihm die Lehre von den Pflichten; Naturrecht die Lehre vom Dürfen; Politik die Wissenschaft, das gesellschaftliche Leben und insbesondere das gemeine Wesen so einzurichten, daß dadurch die Glückseligkeit der menschlichen Gesellschaft möglichst befördert werde. Nach diesen Abtheilungen geht er sehr speciell auf die Anwendungen ein, aber in der praktischen Philosophie hält er die Lehren nicht gut geschieden, das Naturrecht wiederholt die Moral, und die Politik viele Theile von beiden vorhergehenden Lehren. Aber der fühlbarste Mangel in dieser ganzen Lehre ist der eines innern gestaltenden und erzeugenden Geistes. Die philosophische Methode ist ihm nur das todte Werkzeug der Anordnung für anders woher gegebene Gedanken.

Wolfs speculative Metaphysik entwickelt in Ontologie, Kosmologie, rationaler Psychologie und Theologie nur des Leibnitz Hypothesen der Monadenlehre und der vor-

vorherbestimmten Harmonie. Er geht aber dabei nicht auf eine erste Begründung dieser Lehren zurück, sondern nimmt sie hin als gegeben, erläutert den Zusammenhang der Behauptungen und sucht das Besondere zu rechtfertigen. Dadurch hat seine Darstellung eine anscheinende Deutlichkeit vor der des Leibnitz voraus. Leibnitz nemlich hat selbst in seinem System gar keinen Grund des Unterschiedes der beiden Welten, deren Harmonie vorherbestimmt sein soll, keinen Grund des Unterschiedes von Körper und Geist, da alles Wesen der Dinge nur aus verschiedenen Graden vorstellender Kräfte bestehen soll, also auch keinen Grund des Unterschiedes für das Reich der Natur und das Reich der Gnade. Dies macht sich hier geläufiger, indem Wolf ungesucht mehr auf Descartes einfachen Unterschied des körperlichen und geistigen Wesens der Dinge zurückgeführt wird. Ein Vortheil, der freilich nur auf Kosten der Gründlichkeit erlangt worden ist, indem man sich über die bündige logische Zusammenstellung der Lehren hinaus, auf eine Untersuchung der höchsten Gründe gar nicht einläßt. In der That ist aber auch hier gar nicht zu helfen, wenn man sich nicht anstatt der dogmatischen Darstellung der Weltansicht mit Hülfe der Kritik der Vernunft auf den transcendentalen Idealismus durchfindet. So stehen in seiner Kosmologie Geist und Körper neben einander, ohne daß das Wie irgend besprochen wird und im Hintergrund bleibt eigentlich die Idee der Allwirksamkeit Gottes. In der Ausführung kommt er auch auf die Grundbegriffe der Physik, aber in einer Entwicklung derselben, welche mathematisch ganz unbrauchbar bleibt. Daran ist vorzüglich die Unklarheit der Vorstellung schuld, die in Leibnitzens Unterscheidung der Zusammensetzung des Wesens der Dinge aus einfachen Monaden von der, aus der Verworrenheit der sinn-

lichen Vorstellungen entstehen sollenden, Vorstellung vom Stetigen unvermeidlich ist. Anstatt der Grundsätze von Galilei und Newton setzt Wolf die Trägheit der Materie nur in die Undurchdringlichkeit, welche ein Widerstand gegen ihre Bewegung seyn soll, und nimmt daneben eine thätige Kraft der Materie an, kraft welcher sie immer in Bewegung seyn soll, nach unklaren metaphysischen Begriffen, welche keine physisch mathematische Auffassung zulassen.

So hat Wolf den Leibnitzischen Gedanken die vollständige systematische Entwickelung gegeben, indem er nach Methode und Princip bei Leibnitz stehen bleibt, durch die ausführlichere Entwickelung der Lehre aber den Mangel der leeren logischen Principien weit fühlbarer werden und so die Darstellung der Lehre geistloser erscheinen läßt. Philosophiren heißt dem Wolf eigentlich nur, irgend gegebene Erkenntnisse, empirische, mathematische oder welche sonst, systematisch unter Grundsätzen und Definitionen zusammenstellen, wobei denn eigentlich gar kein philosophischer Scharfsinn aufgewendet, und namentlich der Scharfsinn und die Consequenz der Leibnitzischen Amphibolie der Reflexionsbegriffe verloren gegeben wird.

Bei der genaueren Beschreibung dessen habe ich nicht zu verweilen. Die Wolfische Methode ist die reinste Rückkehr zu der principlosen Scholastik. Aber die Klarheit und Deutlichkeit dieses Begriffe erklärenden und eintheilenden aristotelischen logischen Dogmatismus kam hier in den Dienst des hellen freisinnigen gesunden Menschenverstandes und somit eines klaren Rationalismus, der sich aber sehr täuschte, wenn er wähnte, sich durch diese Methode rechtfertigen zu können, die ihn in der That immer schon als gegeben voraussetzte. Mit seiner

Klarheit aber half er im Großen zu einer gegenseitigen Verständigung heller Denker in der deutschen Schule.

In die Leibnitzisch-Wolfische Lehre griff dann später Kant ein, und es gelang ihm, ihren Grundfehler nachzuweisen, so wie die Vergleichung mit den englischen Untersuchungen ihm die Sache klar gemacht hatte. Damit sind wir also der Fortbildung der speculativen Metaphysik bis an Kant gefolgt und müssen nun in Rücksicht der Theorie der Erkenntniß den gleichzeitigen Verlauf seit Descartes betrachten.

Zweites Kapitel.

Geschichte der Entwickelung der Theorie der Erkenntniß.

1. Locke.

§. 169.

Bacons Geistesanregung und das lebendige Beispiel der kräftig sich entfaltenden mathematischen Erfahrungswissenschaften mußten nicht nur die geistlose Willkührlichkeit der neoplatonischen Phantasien, sondern überhaupt die ganzen fruchtlosen Versuche zur Ausbildung der speculativen Metaphysik mit Widerwillen ansehen und als gehaltlos verwerfen lassen. Nur die Erfahrungswissenschaften hielten die Probe aus, zeigten sich lebendig und fruchtbar. Auf deren Grund und Boden steht nun die Selbstbeobachtung des menschlichen Geistes mit den Fragen der speculativen Philosophie in Berührung, indem doch die Quellen der Wahrheit für den

Menschen nur in seinem Erkenntnißvermögen gesucht werden können. So kommen wir hier auf die Versuche über den menschlichen Verstand, welche John Locke auszubilden anfing. Auch diese Untersuchung geht ihrem Gehalte nach genau von den Ansichten und Betrachtungen des Descartes aus, nimmt aber dann ihre eigenthümliche Richtung durch die Voraussetzung des sinnlichen Ursprungs aller unsrer Erkenntnisse.

Indessen hatten neben Descartes auf Locke auch andere Denker jener Zeit nahen Einfluß, wie besonders Hobbes und Herbert. Schon vor ihm war nemlich Thomas Hobbes (geb. 1588, starb 1679) ein Freund des Bacon, auf ein ganz empirisches System der Philosophie geführt worden. Dieser geht methodisch von dem Gedanken aus, alle Wissenschaft müsse wie die Mathematik streng nach demonstrativer Methode entwickelt werden in der Ableitung aller Behauptungen durch Schlüsse aus Definitionen. So bleibt er immer nahe bei dem physischen geometrisch anschaulichen. Für den Gehalt der Untersuchungen verbindet er aber damit die Baconische Forderung, nur der Erfahrung zu folgen und dadurch wird er auf Psychologie und besonders auf die Theorie der Erkenntniß geführt. Doch bleibt dieser erste Versuch sehr unvollkommen. Seine richtigen Begriffe von den ersten Gesetzen der Bewegung helfen ihm nichts, weil er keine rein physischen Anwendungen sucht und verwirren ihm nur seine psychischen Beobachtungen, indem er sie durch und durch materialistisch deutet. Alle Vorstellungen leitet er von den Empfindungen ab, aber diese setzt er unmittelbar den Veränderungen im empfindenden Körper gleich, läßt sie nur in den Bewegungen der Organe bestehen. Die Seele selbst ist ihm nichts anders als Gehirn und Nerven und Bewegung der Le-

bensgeister in diesen. Unkörperliches Wesen erklärt er gradezu für einen Widerspruch. So giebt er denn auch ganz körperliche Deutungen von Einbildung und Association und setzt das Denken nur in die Verbindung der Sprachzeichen. Verstand (understanding) ist ihm das Vermögen Sprache zu verstehen, Vernunft (reason) das Vermögen zu schließen. Das klarste in seinem Raisonnement ist demgemäß die Vertheidigung des Naturalismus, der unverbrüchlichen Gültigkeit der Naturnothwendigkeit in allem Verlauf der Begebenheiten und die Verwerfung der indeterministischen Freiheit eines ohne Bestimmungsgründe handelnden Willens. Aber an eine Consequenz rücksichtlich der Weltansicht ist in diesem Philosophem nicht zu denken. Hobbes läßt nemlich nicht nur philosophisch die Gottheit als die Kraft aller Kräfte und die Ursache aller Ursachen über dieser materiellen Welt stehen, sondern verweist besonders noch auf den höhern Offenbarungsglauben, durch den uns die Geheimnisse der Religion zu Theil werden. Hobbes Materialismus ist also so wenig wie der des Gassendi dem des Leukippos oder Epikuros gleich, indem die beibehaltene scholastische Dialektik die Selbstständigkeit der Atomenwelt nicht zuläßt, und anstatt des epikurischen Zufalls, die gesetzgebende Nothwendigkeit des Schicksals oder der Naturgesetze nach stoischer Weise beibehält.

Auf der entgegengesetzten Seite bemerkten andere, daß, wenn gegen Atheismus und Materialismus die religiösen und sittlichen Ueberzeugungen philosophisch vertheidigt werden sollten, dies nur geschehen könne durch ursprünglich unserm Geiste eigene Erkenntnisse. So führte dies auf die Frage nach den sogenannten angebornen Ideen, wofür sich besonders Herbert und Cud-

worth bemüht hatten. Eduard Herbert, geboren 1581, starb 1648, lebte in Staatsgeschäften und vertheidigte in einem Werke de veritate vorzüglich die Rechte der natürlichen Religionslehre. Dafür kam es ihm dann auch auf die Vertheidigung der angebornen Ideen an, indem er lehrte, der noch unausgebildete menschliche Geist sei nicht einer tabula rasa, sondern einem verschloßnen Buche zu vergleichen. Den gleichen Zweck verfolgte mit großer Gelehrsamkeit Radulph Cudworth, welcher (geboren 1617) seit 1654 bis an seinen Tod, der 1688 erfolgte, als ausgezeichneter Lehrer der Theologie in Cambridge lebte. Sein systema intellectuale huius universi sollte durch Nachweisung unsrer angeborenen Ideen vom Göttlichen und Guten allen Atheismus und Materialismus widerlegen, und er suchte dies durch eine Art neoplatonischer Ideenlehre zu erreichen. Aber so viel Aufmerksamkeit seine Lehre und Gelehrsamkeit auch im ersten Augenblick erregte, vermochte sie doch so wenig wie die des Herbert in den Geist der Zeit einzugreifen, woran schon das Ursache genug war, daß doch eigentlich nichts Neues damit gelehrt wurde. Dagegen hatte John Locke ausgezeichnetes Glück und wirkte bedeutend auf seine Zeit und die Nachwelt ein. Locke ist geboren im Jahr 1632. Er lebte als Diplomat in Verbindung mit dem Kanzler Ashley Cooper Grafen Shaftesbury, theilte dessen politisches Glück und Unglück und lebte dann nach der Thronbesteigung Wilhelm des Dritten seit 1689 wieder ruhig in England, wo er 1704 starb. Sein Hauptwerk ist der Versuch über den menschlichen Verstand, welchen er englisch abfaßte, aber auch unter seiner Mitwirkung französisch drucken ließ und dem wir hier zu folgen haben. Daneben wirkte er auch für praktische Philosophie be-

deutend durch ein größeres Werk über Erziehung und einige politische Abhandlungen.

Er vereinigte die Belehrungen des Descartes mit denen des Bacon. Descartes wies ihn auf die Theorie der Erkenntniß hin, aber da Bacon ihn nur bei der Erfahrung festhielt und er mit ihm alle metaphysischen Speculationen verwarf, so trat ihm diese Aufgabe deutlicher vor. Er sagte sich, wie später bei uns Kant: man nehme einen falschen Weg; ehe man sich auf metaphysische Untersuchungen einlasse, sei es nothwendig, erst unsre eigne Fähigkeit zu untersuchen und zu sehen, mit welchen Gegenständen unser Verstand zu thun haben könne oder nicht. Und um nun diese Untersuchung zu unternehmen, wies er alle Metaphysik von der Hand und folgte nur der Erfahrung, dabei schied er sehr glücklich alle physiologischen Untersuchungen aus und ging nur der innern Erfahrung nach. So stellte er also ganz dieselbe Aufgabe, welche wir jetzt Kritik der Vernunft nennen, aber seine vorgefaßte Meinung für den Sensualismus, das heißt für den Ursprung aller menschlichen Erkenntniß aus den Sinnen, ließ ihn die Einleitung nur einseitig treffen. Anstatt alle Weisen unsers Vorstellens und Erkennens einer solchen unmittelbaren Prüfung der Selbstbeobachtung zu unterwerfen, begründet er seine ganze Lehre mit einer besonders gegen Herbert gerichteten Polemik gegen die angeborenen Ideen.

Sein Werk besteht aus vier Büchern, von denen die beiden ersten vom Ursprung unsrer Vorstellungen handeln, das dritte untersucht die Sprache nach der Verbindung der Worte mit den Vorstellungen und das vierte handelt von der Erkenntniß nach Wahrheit, Einleuchtendheit, Umfang und den Graden des Fürwahrhaltens.

1) Bei der Lehre vom Ursprunge der Vorstellungen geht er nun von dem Streite gegen die angeborenen Ideen aus und die ganze Entscheidung seiner Untersuchungen wird ihm durch diesen ersten Schritt bestimmt. Er setzt nemlich ohne genauere Untersuchung voraus, daß wenn es angeborene Ideen, ursprünglich unserm Geiste gehörende Vorstellungen gebe, diese schlechthin in jedes Menschen Gedanken schon klar vorkommen müßten, daß sich jeder Mensch derselben nothwendig bewußt sein müsse. Unter dieser Voraussetzung war es denn freilich sehr leicht zu zeigen, daß es solche Vorstellungen nicht gebe und das zeigt er auch sehr deutlich und ausführlich. Er weist nach, wie das neugeborene Kind, wie der Wilde und so weiter der Ungebildete solche angeborene Ideen nicht in sich trage, weder in logischen Grundsätzen, noch in den Vorstellungen von Gott oder andern philosophischen Ideen, auch nicht in praktischen Grundsätzen vom Guten und Rechten, aber daraus schließt er dann voreilig weiter, daß alle unsre Vorstellungen durch die Sinne erhalten werden, daß sie als Sensationen entspringen, ohne zu beachten, daß Vorstellungen auch ohne die Klarheit des Bewußtseins unserm Geiste gehören können, und ohne zu bemerken, wie bei Gelegenheit der sinnlichen Anregungen manche Vorstellungen aus der Vernunft selbst entwickelt werden. Indem nun Leibnitz, wie wir schon bemerkten, sehr bald in seinen neuen Versuchen diesen Fehler nachwies, hatte er eigentlich der Lockischen Lehre die ganze Grundlage genommen, allein damit allein konnte das Vertrauen zu ihr doch nicht vernichtet werden, weil sie immer den Vortheil gewährte, von der Willkührlichkeit metaphysischer Phantasien zu befreien und weil es nicht so leicht war, den wahren Gehalt philosophischer Erkenntnisse frei von diesen willkührlichen Phantasien nachzuwei-

sen. So führte Locke mit dem Sensualismus eine Lehre herbei, der man in England und Frankreich lange treu blieb.

2) Unter der Voraussetzung also, daß es keine angeborenen Ideen gebe, bestimmt er weiter die Verschiedenheit der Vorstellungsarten. Allen Gehalt in unsern Gedanken läßt er den Geist empfangen durch die Beobachtungen von äußeren sinnlichen Gegenständen oder von den innern Thätigkeiten (operations) unsrer Seele, welche wir wahrnehmen und über die wir reflectiren. Jede Art von Vorstellung nennt er Perception und jede Art von Gegenständen, die unser Verstand denkt, Idee. Perception ist das erste Vermögen der Seele, inwiefern sie mit Ideen beschäftigt ist; Denken hingegen nimmt er in engerer Bedeutung für die Einwirkungen des Geistes auf seine eignen Ideen, wenn er handelt oder eine Sache mit einem Grad willkührlicher Aufmerksamkeit betrachtet. Bei den Perceptionen schlechthin verhält sich der Geist hingegen größtentheils nur leidend. Alle Ideen läßt er nun durch die Sinne in die Seele kommen; den größten Theil davon machen die Sensationen, welche die Sinne erregen, wenn sie von äußeren Gegenständen getroffen werden; eine andere Quelle, aus welcher der Verstand Ideen empfängt, ist die Perception der Einwirkungen unsrer Seele auf die Ideen, welche sie durch die Sinne empfangen hat, welche, indem sie Gegenstand unsrer Reflexion geworden sind, im Verstand diese neue Art von Ideen erzeugen, welche man dem innern Sinn zuschreiben kann. Dazu sagt er nun richtig, die Seele ist eine **tabula rasa**, welche nichts als ihre Anlage, ihr Vermögen zum Erkennen mitbringt, aber dies Vermögen und dies Mitbringen beachtet er gar nicht weiter, sondern sieht die Sache so an, als ob dadurch gar nichts in un-

sern Vorstellungen bestimmt werde. Allen Gehalt unserer Vorstellungen läßt er theils vom Sinn theils von der Reflexion abstammen; das Denken bringe nichts Neues hinzu, es trenne und verbinde nur anders.

Das eigenthümliche der Lockischen Lehre besteht hier darin, daß er zwischen die stoische und cartesische Unterscheidung von Sinn und Verstand noch die Reflexion als innern Sinn stellt. Die Stoiker stellten neben die ergreifende Anschauung nur das zustimmend behauptende Urtheil, welches keine neue Erkenntniß geben sollte. Hier bei Descartes fanden wir dieselbe Unterscheidung in der leidenden Perception und dem willkührlichen Urtheil des Verstandes, aber dem letzten werden die ewigen Wahrheiten als angeborene Ideen zugeschrieben. Hingegen bei Locke wird dem denkenden Verstande ein solches eigenes Gebiet von Ideen abgesprochen, aber dagegen dem Sinn diese Reflexion beigeordnet, als zweite Quelle eigener Vorstellungen. Dies bleibt in der englischen Philosophie von entscheidendem Einfluß, indem einerseits wol bei Locke und Hume wegen dieser Leerheit des Verstandes die nothwendigen Wahrheiten abgeleugnet werden, andrerseits dagegen die Nachfolgenden durch diese Reflexion innere Sinne zu begründen meinen, welche die Quelle nothwendiger Wahrheiten sein sollen. Der ganzen Lehre ist aber von Anfang an der große Mangel mitgegeben, daß in Locke's Reflexion immer innerer Sinn mit seinem Anfang der Selbsterkenntniß und Urtheilskraft mit ihrer willkührlichen Aufmerksamkeit ohne scharfe Unterscheidung verbunden bleiben. Daher ist Locke's ganze Lehre inconsequent geblieben, Hume folgt nur einer einseitigen Consequenz derselben und die folgenden erhalten eine oberflächliche Lehre von dem Ge-

meinsinn als gemeinen Menschenverstand, welche von tie-
fer eindringender Untersuchung abhielt.

3) Doch wir müssen fürs erste Locke weiter fol-
gen. Das Verbinden und Trennen im Denken bringt ihn
zunächst auf die Unterscheidung der einfachen und zusam-
mengesetzten Ideen und die Betrachtung der wichtigsten
unter den ersten, da doch alle zusammengesetzten erst aus
den einfachen entstehen müssen. Denn der Verstand em-
pfange die einfachen Ideen leidend, könne sie aber dann
im Denken mit Freiheit behandeln durch Verbindung,
Vergleichung und Abstraction. Als einfache Ideen führt
er einige mathematische und einige ontologische Grundbe-
griffe, sodann die Vorstellungen von den verschiedenen
Seelenvermögen auf. Dabei läßt er unbefangen die ma-
thematischen Vorstellungen, wie Raum und Zeit, und
die ontologischen, wie Kraft, Ursache u. s. w. unmittelbar
als sinnliche Perceptionen entstehen. Er unterscheidet
zwar besser als Descartes das Körperliche von der
bloßen Ausdehnung des Raumes, indem er das Körper-
liche in der Solidität, in der Raumerfüllung findet, aber
giebt dann eine sonderbar materialistische Vorstellung vom
Ursprung unsrer Wahrnehmungen der körperlichen Ei-
genschaften. Körper, meint er, können nur durch den
Stoß wirken und so läßt er den Anstoß an die leiblichen
Organe unmittelbar als Erklärungsgrund der Perceptio-
nen unsers Geistes gelten. So nennt er die Eigenschaf-
ten der Körper nach Raumerfüllung, Gestalt und Lage,
die er vorzüglich dem Sinne der Betastung zuschreibt, ur-
sprüngliche Eigenschaften der Körper selbst; die Percep-
tion von Wärme, Ton, Farbe u. s. w. aber sind ihm
nur Perceptionen des Geistes und entsprechen nur zwei-
ten oder abgeleiteten Eigenschaften der Körper, die nem-
lich nur darin bestehen, daß sie Ursachen der Modifica-

tionen unsrer Vorstellungen werden. Dabei erscheint seine materialistische Erläuterung des Ursprungs der Empfindungen ganz von Hobbes entlehnt.

Für die zusammengesetzten Vorstellungen führt er vorzüglich den Unterschied von Accidenzen, Substanzen und Verhältnissen auf. Hier macht ihm der Begriff der Substanz viel Schwierigkeit. Nach seiner Ansicht von den Ideen scheint es ihm wol klar, wie wir zu Ideen von Accidenzen und Verhältnissen kommen, aber, fragt er, woher dann die Voraussetzung eines Substrates, in welchem sie bestehen und woher sie entspringen? Er läßt den Begriff der Substanz dadurch entstehen, daß eine gewisse Anzahl von einfachen Vorstellungen immer mit einander verbunden ist, und wir diese in ein Subject vereinigen. Da wir uns nicht vorstellen können, wie diese einfachen Vorstellungen für sich bestehen, so gewöhnen wir uns, ein gewisses Substrat vorauszusetzen, worin sie bestehen, nach einem dunkeln und relativen Begriff von einem unbekannten Subject, der in der Perception vorkommenden Beschaffenheiten. Er sieht ein, daß diese Vorstellung weder von dem äußern noch von dem innern Sinne gegeben werde, läßt sie aber nur so räthselhaft auf sich beruhen, obgleich er in ihr offenbar eine Vorstellung, die der Verstand, gegen seine erste Voraussetzung, besitzt, ohne sie vom Sinne empfangen zu haben, hätte anerkennen sollen.

4) Nachdem er nun so die verschiedenen Vorstellungsweisen auch nach Denken, Gedächtniß, den verschiedenen Functionen der Urtheilskraft und der Beihülfe der Sprache in seiner Weise besprochen hat, bringt er die Lehre von der Erkenntniß (**connoissance, knowledge**) nach. Er erklärt die Erkenntniß als das Denken, in welchem wir die Verbindung und Uebereinstimmung oder

die Nichtübereinstimmung und Entgegensetzung gewisser Vorstellungen percipiren, und giebt dafür die vier Arten: Einerleiheit und Verschiedenheit; Verhältniß; Zugleichsein oder nothwendige Verbundenheit; reelle Existenz. So ist ihm also alle Erkenntniß erst durch die Verbindung der Vorstellungen im Urtheil gegeben. Er bespricht getrennt von einander die Realität und die Wahrheit (truth) der Erkenntniß.

Zuerst unterscheidet er drei Arten der Erkenntniß. Die erste ist die unmittelbare, anschauliche, in welcher uns Uebereinstimmung und Widerstreit zweier Vorstellungen unmittelbar klar sind; diese ist zweifelsfrei und die klarste, wie z. B. weiß ist nicht schwarz; drei ist zwei und eins. Die zweite ist die mittelbare Erkenntniß durch Demonstration, die klare und deutliche Wahrnehmung der Verbindung oder Nichtverbindung der Vorstellungen durch Beweise; diese ist nicht so einleuchtend als die erste und beruht erst auf ihr. Dies sind die beiden Grade der Erkenntniß; was weder unter die eine noch die andere Art gehört, mag es auch mit noch so großer Gewißheit angenommen werden, ist nur Meinung oder Glaube. Indessen steht daneben noch eine dritte Art der Perception, welche auch Erkenntniß ist, mit größerer Gewißheit als bloßer Wahrscheinlichkeit, aber doch weniger sicher, als die ersten Arten, dies ist die sinnliche Erkenntniß vom Dasein der endlichen Dinge außer uns. Hier ist die Vorstellung des Gegenstandes Anschauung, aber die Voraussetzung, daß der Gegenstand außer uns existire, wird nach der Evidenz, womit uns die Sinne zu Hülfe kommen, auf eine weniger sichre Weise erschlossen. Alsdann führt Locke einige Betrachtungen darüber aus, wie das Feld möglicher Verbindungen der Vorstellungen so viel größer sey, als das der Erkenntniß und noch manches

angewandt logische über die vier Arten der Uebereinstimmung, wobei er inconsequent mit der Hoffnung schließt, daß die strenge Anwendung der demonstrativen Methode nicht nur wie bisher der Mathematik, sondern wenn man leidenschaftlos verfahre und gute Definitionen gebe, auch der Theologie und der praktischen Philosophie die vollendete wissenschaftliche Ausbildung geben werde. So führt er sogar selbst einen Beweis für das Dasein Gottes als eines ewigen, allmächtigen, allvorstellenden Wesens aus, aus dem Grunde, daß alles zufällige und abhängige Dasein ein nothwendiges Dasein eines Wesens voraussetze, durch welches es besteht, ohne zu beachten, wie er in den höchsten Gründen eines solchen Beweises und in allen Anfängen seiner demonstrativen Methode dem Sensualismus untreu wird, indem er hier wieder nothwendige Wahrheiten als Eigenthum des Verstandes ganz mit Descartes voraussetzen muß.

5) In der Lehre von der Realität der Erkenntniß geht er ganz mit Descartes. Er sagt

1) Alle einfachen Ideen sind real, denn sie sind der natürliche Erfolg der Einwirkung der Dinge auf die Seele nach des Schöpfers weiser Anordnung, sie können also nicht Einbildungen oder Erdichtungen sein. Dies ist ganz Descartes perceptio clara et distincta kraft der Wahrhaftigkeit Gottes.

2) Bei zusammengesetzten Ideen findet die Realität statt, weil sie ein Product unsers Verstandes selbst sind, wie z. B. in der Mathematik. Dies sind also Descartes nothwendige Wahrheiten.

3) Davon sind nur die Vorstellungen vom Dasein der Substanzen ausgenommen. Diese sind real, wenn sie mit den Dingen übereinstimmen. So haben wir von unsrer eignen Existenz eine unmittelbar anschauende

Erkenntniß; von der Existenz der Dinge außer uns eine durch Sensation; von Gottes Dasein eine durch den Beweis. Auch dies ganz nach der cartesischen Gedankenverbindung.

6) Die Wahrheit der Erkenntniß in eigentlicher Bedeutung findet Locke, indem er wol dem Hobbes folgt, nur im Urtheil (proposition), nemlich in der Angemessenheit der durch Zeichen dargestellten Gedanken. Diese Zeichen sind dann theils Vorstellungen theils Sprachzeichen und daher die Urtheile theils durch die Verbindung von Vorstellungen gedachte theils durch die Verbindung von Worten ausgesprochene. In Beziehung auf diese Unterschiede besteht die Erkenntniß theils in besondern theils in allgemeinen Wahrheiten, von denen die letztern nur in ausgesprochenen Urtheilen vorkommen. So führt ihn dies auf die für seine Lehre so wichtigen allgemeinen Wahrheiten. Dabei bleibt aber seine Ausführung unklar, weil er, wie gleich anfangs bei dem Streit um die angeborenen Ideen, die unmittelbar im Geiste bestimmte Erkenntniß nicht von dem gelegentlichen Bewußtsein derselben unterscheidet. Der Verstand, sagt er, bestrebt sich durch Abstraction zu den allgemeinen Uebersichten zu gelangen, die ihm bei der Anwendung im Denken die großen Vortheile gewähren, aber dabei beruht unsre Erkenntniß nicht auf allgemeinen Grundsätzen (principes) als ersten Gründen der Erkenntnisse, sondern die besondern Behauptungen sind für sich früher klar, als die ihnen übergeordneten allgemeinen. Es ist für sich einleuchtend, daß weiß weiß und nicht schwarz sei, und wir haben nicht erst nöthig, dies durch einen Schluß aus dem Gesetz der Identität und des Widerspruches abzuleiten. Es ist unmittelbar einleuchtend, daß der kleine Finger kleiner als der ganze

Leib sei, und wir brauchen dies nicht erst aus dem Gesetz, das Ganze ist größer als sein Theil, zu erschließen. So läßt er ganz richtig die allgemeinen Sätze nur mit Hülfe der Abstraction des Verstandes vor das Bewußtsein treten. Ferner unterscheidet er die allgemeinen Sätze in spielende (frivoles) und belehrende, ganz wie Kant sie in analytische und synthetische theilt. Die spielenden sind ihm die zur Erweiterung der Erkenntniß unbrauchbaren identischen Sätze oder solche die nur ein wesentliches Merkmal einem Begriff beilegen (z. B. das Blei ist Metall); die belehrenden hingegen behaupten die nothwendige Folge eines Begriffes, welche in diesem Begriffe nicht enthalten ist, und legen diese den Dingen unter dem Begriffe bei, wofür er die Gesetze der Geometrie als Beispiel nennt, und welche eine reale Wahrheit und Erkenntniß enthalten.

Für die belehrenden allgemeinen Urtheile unterscheidet er nun weiter: wenn sie nicht von Substanzen gelten, so soll ihre reelle Wesenheit (essence reelle) nicht von ihrer nominalen (essence nominale) verschieden sein, und daher sicher im allgemeinen geurtheilt werden können. Gelten sie aber von Substanzen, so soll das allgemeine Urtheil nur auf nominale Wesenheit beschränkt seyn und nur als ein Hülfsmittel des Verstandes zur bequemeren Erinnerung dienen.

Damit werden also alle auf das Dasein von Dingen gehenden allgemeinen Sätze eigentlich auf unvollständige Inductionen beschränkt, allein dazwischen liegen die andern belehrenden allgemeinen Sätze von reeller und nominaler Wesenheit, wie die mathematischen (nemlich Kants synthetische Urtheile a priori), welche aber bei Locke gar nicht weiter bedacht sind. Er geht vielmehr nur auf die Betrachtung des Bedürfnisses für das Leben über,

über, auch unsichre Meinungen und Wahrscheinlichkeiten auszubilden. Er faßt unter Vernunft (raison) das ganze Vermögen, die Mittel zur Entdeckung der Gewißheit und Wahrscheinlichkeit aufzufinden und anzuwenden zusammen, lobt dafür den Beweis und die methodische Anordnung der Gedanken mit verachtendem Seitenblick auf die Syllogistik und schildert so Vermögen und Schwäche der Vernunft.

7) Endlich vergleicht er dann noch den Glauben (faith) an göttliche Offenbarung, das Fürwahrhalten lediglich um des Ansehens eines göttlichen Verkündigers willen mit der Vernunft und stellt fest 1) der Inspirirte kann niemand neue Perceptionen mittheilen. 2) Ueberlieferte Offenbarung gewährt weniger Gewißheit als eignes Nachdenken. 3) Kein solcher Glaubensartikel darf der klaren anschaulichen Erkenntniß zuwider sein. 4) Auch keiner unsern klaren Begriffen widersprechen. 5) Nur das unsrer Vernunft Unzugängliche bleibt Sache dieses Glaubens; dafür aber muß die Vernunft erst noch entscheiden, ob eine angebliche Offenbarung göttlich sei oder nicht. Ohne diese Grenzbestimmung zwischen Vernunft und Glaube hört aller Vernunftgebrauch auf und die Religion ist der Schwärmerei bloß gegeben.

So ist also die ganze Lockische Lehre eine angewandte Logik zur Vertheidigung der Methoden der Erfahrungswissenschaften. Ungeachtet ihrer innern Inconsequenz fand sie schnell großen Beifall und wirkte sehr vortheilhaft für den unbefangnen Ueberblick der Erfahrungserkenntniß. Noch vollständiger als bei Descartes standen hier Klarheit und leichte Verständlichkeit der Untersuchung, frisches Selbstvertrauen des eignen Untersuchungsgeistes der geistlosen Wiederholung hergebrachter Formeln, der steifen und trocknen speculativen Abstraction,

der peinlichen Vergleichung und Bekrittelung fremder Worte gegenüber und mußten so nicht nur die kecken Freunde des Materialismus und Naturalismus, sondern jeden frischen Geist gefällig ansprechen. So förderte diese Betrachtungsweise, theils weil sie unmittelbar auf die Selbstbeobachtung hinwies, theils weil sie der pedantischen scholastischen Speculation ganz abwehrte, vorzüglich die psychologischen und politischen Wissenschaften, ließ zwar die eigentliche Philosophie ganz vergessen, brachte aber geistreiche Beobachtung des Lebens selbst mit der Schulwissenschaft nach und nach immer mehr in Verbindung.

Wer dagegen die speculativ philosophischen Anforderungen nur irgend schärfer mit diesen Methoden zu vergleichen anfing, der konnte leicht bemerken, daß ja für Locke selbst schon die Quelle unsrer Vorstellung von der Substanz ein Räthsel blieb und daß die alte griechische Frage, wie zum sinnlichen Fluß der Erscheinungen das Unveränderliche nothwendige komme, nicht einmal aufgeworfen sei; er mußte bemerken, daß mit diesem sinnlichen Ursprung aller Vorstellungen nur erschleichungsweise göttliche Ideen begründet werden können und überhaupt keine nothwendige Wahrheit.

So neigt der Gedankengang dieser Lehre natürlich zum alten Skepticismus, welcher nur die Vorstellungsreihen in uns anerkennt, sich aber nicht getraut, ihnen objective Gültigkeit nachzuweisen. Oder wenn man diese objective Gültigkeit eben einmal voraussetzt, so verwandelt er sich in einen selbstgenugsamen Naturalismus.

Zwischen diesen sehen wir denn auch die Philosopheme der folgenden Zeit schwanken. Für die wahre Fortbildung der Lehre kam es aber nur auf die Theorie der erkennenden Vernunft an und dafür gehört die weitere

Entwickelung einerseits Leibnitz andrerseits Hume. Leibnitz wies, wie wir schon erzählt haben, Locke's ersten Fehler in der Ableugnung ursprünglicher der Vernunft gehörender nothwendiger Wahrheiten nach, aber diese Nachweisung konnte erst durch Kant von Erfolg werden, weil Leibnitz den Unterschied der spielenden und belehrenden allgemeinen Urtheile nicht beachtete.

Hume hingegen entwickelte Locke's Lehre selbst weiter, indem er ihren Grundfehler unbemerkt stehen ließ und noch klarer und consequenter von dem sinnlichen Ursprung aller unsrer Vorstellungen ausging.

2. Hume.

§. 170.

Für die speculative Fortbildung bis zu Kant's Eingreifen haben wir nichts weiter Neues anzusehen als Hume's Fortführung der Untersuchung des menschlichen Verstandes, aber wir müssen doch zuvor einen Blick auf die ganze philosophische Gedankenbewegung der Weltansicht nach werfen. Der gesunde wissenschaftliche Geist stellt den Frieden der Philosophie mit den Naturwissenschaften und der Geschichte immer fester her, indem man immer mehr die grundlosen philosophischen Hypothesen verwerfen lernt. Daneben bleibt aber die große Frage: wie diesen wissenschaftlichen Geist mit dem religiösen Glauben vereinigen? Da nun im Verlauf des achtzehnten Jahrhunderts die Religionsstreitigkeiten der Europäer weniger blutgierig und weniger raubsüchtig wurden, so konnte der philosophische Gedanke sich auch in diesem Gebiete freier bewegen. An die Stelle des scheuen Ausweichens vor den positiven Lehren, wie wir es bei Bacon und Descartes fanden, trat ein freimüthigerer Geist

des Rationalismus, wie wir ihn schon] bei Spinoza's Freunden und bei Locke sahen. Aber dieser führte hier nicht mehr zu neoplatonischen Mythen einer philosophischen Ausdeutung der positiven Lehren, wie bei den Scholastikern, sondern, in der Weise der Deisten in England, nur zu einer einfacheren und weit weniger anmaßlichen philosophischen Religionslehre des einfachen Glaubens an den einen allgütigen Urheber der Welt. Aber wie nun diese Lehre mit der wissenschaftlichen in Uebereinstimmung bringen? Dafür entzweite sich die Philosophie der Zeit nicht nur mit dem positiven Offenbarungsglauben, sondern in ihren Consequenzen eigentlich mit allen höheren Anforderungen der religiösen und sittlichen Ueberzeugung. So kommt einerseits aus der vorigen Zeit ein Skepticismus herüber, der sich in der Schilderung der Ohnmacht der menschlichen Vernunft gefällt, und diese seine Betrachtungen auf sehr verschiedene Weise mit dem positiven Glauben vergleicht, andrerseits aber führen Atheismus und Naturalismus mit kecker Entschiedenheit den Anmaßungen der Rechtgläubigen entgegen den Krieg der Freidenker mit den anmaßlich Rechtgläubigen.

Die Hauptrichtungen der Wahrheitsforschung im ersten Verlauf des achtzehnten Jahrhunderts kommen auf die drei zurück, Naturalismus des Newton und der Erfahrungswissenschaften, cartesischer logischer Dogmatismus in der Ausbildung von Spinoza und Leibnitz, und Locke's Sensualismus. Alle diese drei stehen aber eigentlich gegen die Hauptaufgabe der ganzen neuen Philosophie, nemlich das Verhältniß des Wissens zum Glauben, in demselben Verhältniß. Ihre Consequenz verwirft den Autoritätsglauben und vernichtet den wahren Glauben, indem nach jeder von diesen Ansichten Naturgesetz die einzige Form der nothwendigen Wahrheit wird.

Der Naturalismus in seinem Vertrauen auf Beobachtung, Mathematik und Induction steht auf die gesundeste Weise, im Interesse aller theoretischen Wissenschaften, der Einmengung der Ideen in die Wissenschaft und allen Phantasien des Aberglaubens; — im Interesse der Geschichte, dem Autoritätsglauben an göttliche Eingebung entgegen, und ist mit der Anerkennung allgemeiner Naturgesetze sich selbst genug. Mochte Newton persönlich noch so treu am althergebrachten Glauben hängen, die Consequenz seiner Lehre, die Mechanik des Himmels ist doch eine Wissenschaft ohne Gott, die keines Gottes bedarf. Hier mußte die einleuchtend klare Wissenschaft in Voltaire's philosophie de Newton irrend gegen die höheren Wahrheiten entscheiden.

Ferner den Sensualismus führt die einfachste Consequenz auf die Unzulässigkeit einer Erkenntniß des Unsichtbaren, des Ewigen, des Nothwendigen. Will man aber inconsequent die Nothwendigkeit in ihm beibehalten, so führt dies unvermeidlich zum Materialismus und materialistischen Fatalismus. Mochte Locke in seiner Inconsequenz das Dasein Gottes beweisen, die Freiheit des Willens behaupten, der Offenbarung die Stelle lassen: denen, die ihm folgten, mußte doch klar entgegen treten, daß dies alles den Principien des Sensualismus widerspreche, daher weckte diese Lehre sobald unbestimmte Freidenker, wie den Collins, Materialisten, Atheisten und dann auch eifrige Gegenrede, welche, um dieser Folgen willen, die Verderblichkeit dieser Lehre heftig behauptete.

Endlich die cartesische Metaphysik verdirbt es zwar durch ihr allgemeines Vorurtheil gegen die erfahrungsmäßig erkannte Wechselwirkung mit dem Naturalismus, aber ihr anderes weit klareres Vorurtheil für den logi=

schen Dogmatismus giebt der eigenen Lehre in ihrer deutlichen Ausbildung doch wieder die Form allgemeiner Gesetze und eines Determinismus, der vom Fatalismus nicht scharf unterschieden werden kann. Er kann zwar wol die psychologische Freiheit der innern Geisteskraft gegen die Wechselwirkung, aber nicht die metaphysische gegen die Nothwendigkeit der Gesetzlichkeit vertheidigen. Daher ist ihm im Interesse der Ideen vom Guten und Bösen wiederholt vorgeworfen worden, daß er weder Vorsehung noch Freiheit des Willens anzuerkennen vermöge. Ganz klar aber steht er jedem Autoritätsglauben entgegen mit dem einleuchtenden Satz: „nothwendige und ewige Wahrheiten können nicht durch Zeugniß begründet, nicht auf geschichtliche Weise erkannt werden."

Und gegen alle diese Unbilden leistete die neue Wissenschaft der Theologie nur den geringen und unsichern Dienst, daß die Erweiterung der Naturkunde der Physikotheologie einen großen Reichthum neuer Beobachtungen des allverbreiteten Lebens und der unendlichen Verschlungenheit aller Bedingungen der organischen Gestaltung zur Einheit ihres Lebens anbot. Die Betrachtung dieses unendlichen Reichthums in der Künstlichkeit der Natur wurde dann zur Belebung der Reden für die Theodicee verwendet, zuerst wol von den Engländern King, Ray und Derham.

So gehörte die einseitige Richtung auf atheistischen Fatalismus der natürlichen Fortbildung der Philosophie dieser Zeit und bestimmte die sämmtlichen religionsphilosophischen Bestrebungen in derselben. Der unbefangene Sinn der meisten Philosophen, mochten sie nun Sensualisten oder Dogmatiker sein, blieb freilich, wie immer, bei der Achtung der sittlichen Ideen und der religiösen Ueberzeugungen, er ließ die Consequenzen der eignen Lehre,

welche diese anfeindeten, sie nicht einsehen. Ja solche Denker würden sich wohl mit gesundem Gefühl von diesen Lehren weggewendet haben, wenn sie die Sache so klar zu durchschauen vermocht hätten, und sie blieben nur bei ihrem Philosophem, weil sie meinten, durch dasselbe jene höheren Wahrheiten schützen und beweisen zu können. Aber hellen Denkern wurde denn doch entschieden einleuchtend, daß ewige Wahrheiten nicht auf dem Wege der Thatsachen geschichtlich begründet werden können; sie mußten gegen den Autoritätsglauben entscheiden und nur zu der natürlichen Religionslehre der Deisten geführt werden, oder wenigstens versuchen, zwischen dieser und der Offenbarung eine Capitulation zu Stande zu bringen. Bei dieser Ansicht muß aber die positive Religion ihre höhere Bedeutung ganz verlieren und höchstens eine untergeordnete politische behalten, so lange man die tiefere poetische Bedeutung der positiv religiösen Vorstellungen nicht klar anerkennt, und ihre Vertheidigung nur einem schwärmerischen Mysticismus überlassen muß. Daher sind denn hier der fromme Sinn, der nur treu am Herkommen hängt, der kirchliche Wille, und alle die vielerlei Motive, welche die Liebe zum Alten beleben, und darunter alle religiöse Schwärmerei schon zum Widerspruch gegen den philosophischen Gedanken geneigt, auch ehe sie noch irgend angegriffen werden. Ist aber der Streit einmal im Gang, so tritt dann auch der kecke Widerspruch gegen allen Aberglauben theils in strenger Wahrheitsliebe, größerntheils leichtsinnig dazwischen und bringt dem Kampf der Freidenker mit dem alten Glauben die größte Heftigkeit. Und in dieser Zeit mußte die einseitige philosophische Ausbildung die geistige Uebermacht auf die Seite der Freidenker fallen lassen, selbst gegen die höheren sittlichen und religiösen Interessen. Indessen aller

Streit dieser Art wird nur beredt oder leidenschaftlich mit lange schon zurecht gelegten Waffen geführt, und der philosophische Geist erhält dadurch keine neue Entwickelung. Im Leben kehrt man periodisch immer zu denselben Spielen im Streite, die etwa eine Zeitlang vergessen waren, wieder zurück, und jeder der Streitenden bleibt zuletzt wieder bei seiner ersten Meinung, wenn diese Angelegenheiten nicht durch weit tiefer liegende Ursachen eine neue Wendung bekommen; durch Untersuchungen, welche in der That nur von der Ruhe des wissenschaftlichen Ernstes belebt werden. Daher interessirt uns hier der ruhig unparteiische Hume fast allein zwischen so vielen glänzend geistreichen und lebendig angeregten Männern.

Die Erzählung der Geschichte der Philosophie ist hier mit ähnlichen Schwierigkeiten verbunden, wie in der Zeit der Entwickelung der christlichen Kirchenlehren. Uns ist es nur um die Entwickelung des philosophischen Geistes selbst zu thun, aber die meisten Denker, die hier am Streite Theil nehmen, sind zunächst nicht Philosophen, sondern sie sprechen in den Zeitinteressen des Staates und der Kirche. Von den Rationalisten in Holland herüber zu den Deisten in England bis zu den Encyklopädisten in Frankreich schreitet die Geistesanregung der Freidenker fort. Aber wenige von diesen Männern denken eigentlich als Philosophen, sondern die Interessen des Lebens bewegen ihren Geist gegen den Despotismus in Staat und Kirche und gegen den Fanatismus des Aberglaubens. Es ist hier die gesunde Lehre der Schönheit der Seele, der Tugend und Sittlichkeit gegen die Mißverständnisse der nur positiven, geoffenbart sein sollenden Kirchenmoral und den darin enthaltenen Lohndienst um ewige Seligkeit und trüben Abbüßungsdienst der Furcht vor Höllenstrafen zu vertheidigen, aber die

jetzige Stufe der Ausbildung des philosophischen Geistes ist überhaupt der reineren Auffassung der höheren geistigen Interessen in Sittlichkeit und Andacht entgegen und daher fehlt der freisinnigen feineren Lebensansicht der Gebildeten, wie einst bei den Sophisten, Ernst und Würde, man gefällt sich in witzigem Leichtsinn und spottender Rede gegen das bestehende Herkommen in Staat und Kirche, hat denn aber auch bei der Rohheit und Gewaltthat der herrschenden Parteien in Staat und Kirche nur allzu viel Grund zu dieser spottenden Rede.

Ich will nun suchen aus diesem Ganzen die eigentlich philosophische Gedankenbewegung hervorzuheben erstens in Rücksicht der speculativen Lehren und dann in der praktischen Philosophie. Es bleibt aber hier ein schweres Geschäft mit treuem Ernst der Wahrheitsliebe Gedankenbewegungen zu schildern, denen eben dieser treue Ernst so größtentheils fehlte.

Die Deisten in England haben so scharf und richtig gegen den kirchlichen Aberglauben gesprochen; die Gebildeten in Frankreich nahmen nachher diese Gedanken auf und führten sie endlich zur Lehre der Encyklopädisten aus. Aber alle diese heftige und spottende Rede gehört meist nur einem sorglosen Leichtsinn ohne wissenschaftlichen Ernst und ohne Charakter, worin der Redende sich meist nur ziert, um der vornehmen Gesellschaft zu gefallen.

1) In der Zeit der Entwickelung des heidnischen Neoplatonismus sahen wir den Sextus Empiricus die griechische Skepsis vollständig ausbilden. Er lehrte klar: wie uns die Dinge erscheinen, wissen wir wol, wie sie aber sind, können wir nicht nachweisen; die Denkformen für sich sind leer, durch sie allein begründet sich keine Wahrheit; wir wissen also nichts von nothwendi-

ger Wahrheit und dem Göttlichen. Diese Lehre enthielt schon die vollkommne Widerlegung des logischen Dogmatismus, aber in der späteren Zeit ignorirte man sie nur, anstatt sie zu widerlegen. So gehen die Bemühungen um den logischen Dogmatismus fort bis auf Wolf. Allein so wie der Gedanke von der scholastischen Ueberlieferung und von der bloßen Vergleichung alter Lehren frei wurde und zur Selbstständigkeit gelangte, mußte auch diese skeptische Betrachtungsweise wieder hervortreten und die neue Zeit gab dann vorzüglich den Gegensatz der Wissenschaft und des Offenbarungsglaubens zur Vergleichung. Die Betrachtung, meist angeregt oder gar geleitet von Sextus, verweilt gern bei der Mangelhaftigkeit der menschlichen Vernunft und ihrem Unvermögen, Wahrheiten des ewigen und unsichtbaren, von Gott und Religion zu ergründen. So bekommt sie leicht den Anschein, als ob sie gegen Sittlichkeit und Religion absprechen, für den Atheismus und ähnliche unerwünschte Behauptungen entscheiden wolle; ja viele neuere Skeptiker sind darauf hin heftig angefeindet worden. In der That aber wiederholen die Ausgezeichneten unter ihnen bis auf Hume nur die Ansichten des Sextus und sind an letzter Stelle vielmehr für den Offenbarungsglauben als gegen ihn, indem sie die Ueberlegenheit desselben über alle menschliche Vernunft anerkennen. Dies gilt nicht nur von denen, welche ausdrücklich in der Polemik gegen die Philosophie für die positive Religion diese Wendung nehmen, sondern auch von allen, welche eigentlich nur gegen die Anmaßlichkeit des aristotelischen oder cartesischen Dogmatismus sprechen, oder schlechthin nur mit Sextus den Werth aller Speculation ableugnen.

So sahen wir schon früher den Montaigne (geboren 1533, gestorben 1592) und Charron (geboren

1541, gestorben 1603), welche sich bemühten, Lehren der Lebensklugheit frei von der Steifheit der Schule auszusprechen, in diese Betrachtungsweise einführen, in einer Laune, welche gern die Schwächen der menschlichen Vernunft schildert, sich aber mit der Religion höflich durch die Offenbarung abfindet. Später finden wir in Frankreich bei Franz de la Mothe le Vayer (geboren 1586, gestorben 1672) und dessen Schülern eine noch schärfere skeptische Rede die Unsicherheit aller ethischen Ueberzeugungen und aller positiven Religionsvorstellungen für die menschliche Vernunft schildern, aber auch le Vayer selbst erkennt doch darüber die unbedingte Gewalt des Offenbarungsglaubens an.

Neben diesen stehen dann aber noch viele andere, welche alles Ernstes den Skepticismus nur benutzten, um die menschliche Vernunft herabzusetzen und den Autoritätsglauben über sie zu erheben. So sprachen der Prediger Joseph Glanvill in England, (welcher 1680 starb) und Hieronymus Hirnhayn, Prämonstratenser in Prag (starb 1679) gegen die Anmaßlichkeit alles wissenschaftlichen Dogmatismus und derselben Gründe zur Vertheidigung der Rechte und der Macht des Glaubens bei Zurücksetzung der menschlichen Vernunft bedienten sich der beredte geistliche Redner Bossuet, Bischof von Meaux (welcher 1704 starb) und Pierre Daniel Huet, früher Erzieher des Dauphin, zuletzt Bischof von Auvergnes, welcher 1721 starb, einer der gelehrtesten Männer seiner Zeit.

Endlich der ausgezeichnetste unter den Skeptikern dieser Zeit war Peter Bayle, der Sohn eines reformirten Predigers, geboren zu Carlat in der Grafschaft Foix 1647, starb 1706. Auch über ihn haben wir zu urtheilen, wie über die ersten hier genannten. Mochte

er es gleich vielen, wie der Königin von Preußen und ihrem Freunde Leibnitz, sehr unrecht machen, indem er behauptete und nachwies, wie wenig die menschliche Vernunft im Stande sei, aus dem Lauf der Welt, wie die Menschen ihn erkennen, zu beweisen, daß diese Welt die beste sei; wie vielmehr ihr Urtheil eher auf die Seite der Manichäer neigen müßte, welche neben dem höchsten Princip des Guten noch ein Princip des Bösen voraussetzten, so war es dem Bayle in der That doch nur darum zu thun, der wissenschaftlichen Anmaßlichkeit abzuwehren. Mit gleich großer Gelehrsamkeit als Scharfsinn nahm er sich vorzüglich in der Geschichte der Philosophie aller unbillig angefeindeten an und suchte sie gegen den Wahn und die Parteilichkeit des Aberglaubens und Autoritätsglaubens zu vertheidigen. So lehrt er nur, die menschliche Vernunft sei wol im Stande, vielem Irrthum abzuwehren, aber nicht die Wahrheit zu ergründen. Demnach unterwirft er sie, gemäß den Dogmen seiner Religionspartei, unbedingt dem Offenbarungsglauben und weist ihre Schwäche vorzüglich auch darin nach, wie so viele Geheimnisse der Theologie für sie nur Widersprüche enthalten.

Die ganze skeptische Philosophie dieser Zeit bedient sich nur der Waffen des Sextus und hat einzig das neue, daß sie den Gegensatz der Wissenschaft gegen den religiösen Glauben anerkennt, aber stets in einer unklaren Weise, da sie unter dem Glauben nur *einen blinden* Autoritätsglauben versteht, der nach kirchlichen Ueberlieferungen angenommen wird. Diese skeptischen Betrachtungen bereiten ins unbestimmte wol ein rationalistisch theologisches Urtheil vor, aber sie führen nicht einmal bestimmt auf den Streit zwischen Rationalismus und Supranaturalismus. Erst Hume giebt der skeptischen

Lehre eine neue dialektische Wendung, wie wir später genauer betrachten werden.

2) Eine ähnliche Inconsequenz zeigt sich auch bei einem großen Theil derjenigen Philosophen, welche in der neueren Zeit materialistischen Hypothesen anhingen. Sehr fromme und rechtgläubige Männer konnten sich, wie einst die Stoiker, den Geist nicht anders als durch die Materie existirend denken, ordneten aber dann ihre hypothetisch ausgeführte materialistische Naturlehre dem positiven Offenbarungsglauben ihrer Kirchenpartei unter. So sahen wir es schon bei Hobbes und Gassendi. Später konnte nun der empirischen Schule Descartes Unterschied zwischen einfacher geistiger Substanz und Körper nicht frommen und so wurden viele zu genaueren Ausbildungen jener unglücklichen physiologischen körperlichen Hypothesen von materiellen Ideen in Gehirn, Nerven und Lebensgeistern geführt, mit denen sie träumten, etwas zur Erklärung oder irgend zum Verständniß des geistigen Lebens gesagt zu haben, mit denen sich ja sogar Descartes selbst eingelassen hatte. In diese Phantasien verstrickten sich vorzüglich der große Naturforscher Charles de Bonnet in Genf, welcher von 1720 bis 1793 lebte, der englische Arzt David Hartley, der von 1704 bis 1757 lebte, und der diesem folgende berühmte Physiker Joseph Priestley, welcher von 1733 bis 1804 lebte. Der letzte meint die Materialität und Zusammengesetztheit der Seele, sowie die Unmöglichkeit ihrer Immaterialität bestimmt erfahrungsmäßig bewiesen zu haben. Die Seele wird also bei dem Tode des Körpers vernichtet, allein dies stört den Glauben an das ewige Leben nicht, denn am Tage der allgemeinen Auferstehung wird Gott, wie er verheißen hat, sie wieder erschaffen.

8) Wird hier gleich oft mit großem Scharfsinn geurtheilt, so führen diese Versuche doch zu keiner Selbstständigkeit der Philosophie, indem sie ihre Aufgabe weder auf Naturphilosophie beschränken, noch die Gründe des Ueberlieferungsglaubens mit in die Betrachtung ziehen. Philosophisch selbstständiger sind dagegen diejenigen, welche sich dreister der einseitigen Richtung des philosophischen Geistes dieser Zeit überlassen und somit gegen alle höheren über die Naturwissenschaften hinausgehenden Ueberzeugungen absprechen. Dahin vereinigten sich viele geistreiche und witzige Männer, besonders in Frankreich, welche die materialistischen, atheistischen und fatalistischen Gründe des Naturalismus mit einander verbanden, um ihren Streit und Spott gegen Aberglaube und Vorurtheile aller Art dem gemeinen Menschenverstand annehmbar, alle Pedanterei der Schule und allen Hochmuth der Geistlichkeit lächerlich zu machen. Dabei wurde dann freilich oft der Glaube mit dem Aberglauben verhöhnt, und bei dem allgemeinen Sittenverderbniß der höheren Stände in Frankreich überhaupt eine gemeine Lebensansicht als die allein dem aufgeklärten Geist geziemende angepriesen. Man hat dieser Art zu philosophiren, so wie sie in Frankreich so weit verbreitet war, gar große Uebel zur Last gelegt. Viele meinen, diese Philosophie habe die blutigen Greuel, in welche der Kampf der Familien Bourbon und Orleans ausschlug, und welche wir die französische Revolution nennen, verschuldet, aber dabei ist wohl größtentheils Ursache und Wirkung verwechselt. Wie hätte eine so oberflächliche, allen Ernst sittlicher und religiöser Ueberzeugungen verleugnende Lebensansicht so viel Anklang finden können, wenn sie nicht in ein bürgerliches Leben gefallen wäre, und in einem bürgerlichen Leben sich ent-

wickelt hätte, welches durch den bourbonischen Despotismus, so wie ihn erst so lange Jesuiten, dann königliche Beischläferinnen leiteten, ganz zerstört war, indem der dritte Stand rechtlos blieb und in den herrschenden Ständen die Achtung eines edeln und schönen Familienlebens so sehr verloren gegangen war. Nur diese Rohheit des bürgerlichen Lebens machte, daß die gerechten Anforderungen gegen gewaltthätige Unterdrückung auf so gewaltsame Weise geltend gemacht wurden, und der führende Geist der Gerechtigkeit, welcher seine Ansprüche so unbeholfen geltend machte, gehörte keinesweges diesen liederlichen Lebensansichten, sondern war weit tiefer im christlich-europäischen Völkerleben gegründet, denn er lebte in den stolzen Anforderungen von Geistesfreiheit und Recht gegen despotische Willkühr in Staat und Kirche; gerechte Anforderungen, welche leider durch das oberflächliche hier zu schildernde Philosophem nur allzu schlecht unterstützt wurden.

4) Etienne Bonnet de Condillac (geboren 1715, gestorben 1780), Lehrer des Erbprinzen von Parma, bildete mit großem Beifall in Frankreich die Lehre des Locke aus. Er unterschied zwar die immaterielle Seele vom Körper, lehrte aber, daß obgleich sie vor dem Sündenfall ohne Körper ihre Thätigkeiten hatte hervorbringen können, sie doch nach dem Sündenfall ganz von den Sinnen abhängig geworden sei, so daß sie gar keine andern Vorstellungen habe, als die, die ihr durch die Sinne werden. Unter dieser mit Locke zusammentreffenden Voraussetzung schildert er nun das ganze Gebiet unsrer Vorstellungen vom Empfinden zu Einbildung, Gedächtniß, Association, Aufmerksamkeit, Vergleichung und Urtheil, aber er bringt zur Einseitigkeit des Locke noch die ganz falsche Beschränkung hinzu, daß alle Vorstellungen der

Reflexion, nemlich des innern Sinnes und Bewußtseins, nur von den Sensationen, also von den äußern Sinnen abgeleitet seien. Wenn da nun auch in der Ausführung manche gute psychologische Bemerkungen vorkommen, so giebt die ganze Lehre doch nur das Bild, wie unser ganzes geistiges Leben eine bloße Modification des Empfindens sei.

Nun ist es ja altherkömmliche Meinung, daß alle sinnesanschaulichen Beschaffenheiten der Dinge nur Modificationen in uns seien, also keine wahre objective Bedeutung haben. Demgemäß stellt die Lehre des Condillac die Vorstellungen der Selbsterkenntniß in Erkenntniß, Lust und Begierde in dieselbe Reihe, also bleibt für die ganze Welt und die Natur gar kein Wesen der Dinge als einzig das der Körper nach ihren Bewegungen. Und diese Consequenz der Lehre ist es dann, womit die Philosophen, von denen wir hier sprechen, auf geschmacklose Weise spielten und den dürren atheistischen Materialismus ausbildeten. Dies abgeschmackte Philosophem ist leicht nachzuerfinden und für sich von geringer Bedeutsamkeit, aber sehr wichtig für das Verständniß der Geschichte der Philosophie bleibt es, sich deutlich zu machen, warum es damals den Männern von gesunderem Gefühl so schwer wurde, diese Ansichten zu widerlegen. Dessen Grund meine ich so eben nachgewiesen zu haben in dem Entwickelungsgang des philosophischen Geistes, welcher die Unhaltbarkeit des Autoritätsglaubens einsehen lernte, ohne in freiem Selbstdenken die Erhebung des wahren Glaubens über das Wissen gefunden zu haben.

Die geistreichsten unter den hier Mitsprechenden, wie Voltaire, Rousseau, Diderot, d'Alembert, ein Theil der Encyklopädisten, hatten eigentlich nur die Tramontana verloren. Sie wollten für Geistes-

frei-

freiheit gegen allen Zwang des Vorurtheils sprechen, erkannten dabei die Unhaltbarkeit des Autoritätsglaubens und die kleinliche Gewaltthätigkeit des Glaubensbannes in den Formeln bestimmter Religionsparteien, wußten aber mit freiem Geiste den festen Wiederhalt weder der sittlichen noch der religiösen Ueberzeugungen zu finden. Einseitiger consequent hingegen sind die strengen Lehrer des atheistischen Materialismus, wie er dargestellt ist im homme machine und homme plante des schweizerischen Arztes Jul. Offroy de la Mettrie und dann vorzüglich im systême de la nature, dem treuen Spiegel der leichtsinnigen philosophischen Launen des größten Theils der Gesellschaft der Encyklopädisten, welches im Hause des Baron von Holbach, bei dem damals der nachmalige große Geometer Delagrange Hauslehrer war, von gebildeten Männern zusammengestellt wurde, halb im Scherz, halb im spottenden Widerwillen gegen Hierarchie, Aristokratie und jede Art des Geisteszwanges, aber mit diesen auch gegen Glaube, Sitte und Gesetz. Hier ist einfach nur der eine Gedanke durchgeführt, wie das Wesen der Dinge nur der eine Mechanismus der Natur unter den nothwendigen Gesetzen der Bewegung sei, alle Vorstellung von Gott und Geist nur Wahn und Thorheit bleibe. Dies geht dann natürlich sehr bequem und leicht von statten, da ja alle Gedanken nur Bewegungen in Gehirn und Nerven sind. Nur eins bleibt dabei schwierig zu erklären, wie nemlich der große Denker, der uns dieses lehrt und der selbst nichts weiter als ein wenig Haut und Schleim, Gehirn genannt, ist, mit den Unwissenden von ihm zu Belehrenden auf den dummen Gedanken von Gott und Geist habe kommen können. Er weiß wohl sehr gut, daß dies alles nur Irrwahn sei, aber es bleibt doch immer räthselhaft, wie so ein wenig

geformter Schleim zum Irrwähnen verführt wird. Auch dafür lehrt zwar der Meister, aus Furcht geschehe das, aber warum fürchtet sich nur der Schleim?

So ist dieser neue atheistische Materialismus mit seiner Vernichtung des Geistes, der doch allein die Fabel vom System der Natur denkt, ein weit unbeholfeneres Philosophem, als der alte der Atomenlehre. Der alte behielt mit seiner hylozoistischen Abstraction doch den Geist bei und setzte ihn nur aus jenen kleinsten glattesten, kugelrunden Atomen zusammen, auch sprach er nur gegen die Vorsehung und die nothwendige Gesetzlichkeit, wollte aber die Freiheit des Willens beibehalten wissen. Der neue hingegen, in dieser atheistischen Ausbildung, hat den Blick nur auf den todten Mechanismus einer geistlosen Welt ohne Freiheit gerichtet. Nun ist diese Geistlosigkeit grade der Unsinn in diesem ganz sinnlich sein wollenden System, denn Geistesbeschaffenheit wird ja eben so unmittelbar dem innern Sinn klar, als das Körperliche den äußeren Sinnen. Die ganze Lehre ist aber auch nur in einer leichtsinnigen Neckerei ersonnen, so daß es nicht der Mühe lohnt, im Ernst damit zu streiten. Woher kam es nun da doch, daß man jene Freidenkerei damals für so gefährlich hielt, und sie schwer zu bekämpfen vermochte? Vor allem aus der Consequenz der newtonischen mathematischen Naturphilosophie. Diese unwidersprechlich klare Ansicht von der Welt der Masse unter dem Gesetz der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung, nach nothwendigem Verlauf ihrer Bewegungen anfangslos und endlos in die Zeit geworfen, widerspricht in der That den religiösen Ideen von Gottes Allmacht und verwehrt der sittlichen Freiheit die Stelle. Hier konnte die andere erste klare menschliche Wahrheit von der Selbstständigkeit des Geistes nur durch

den transscendentalen Idealismus vertheidigt werden in der Wiederherstellung der ächten platonischen Grundgedanken, so wie diese frei von Mythen und frei von allen neoplatonischen Mißgriffen wieder aufzufassen sind. Dahin wollten eigentlich die Metaphysiker in Descartes Schule, aber ihr höheres Wissen über die gelegentlichen Ursachen hinaus blieb unvermeidlich inconsequent und fiel dem Fatalismus der alleinigen Naturnothwendigkeit anheim. Zu diesem kommt dann noch von der andern Seite die Unhaltbarkeit des Auctoritätsglaubens, den man für Sittlichkeit und Religion allein meinte zum Schutze anrufen zu können. Hier ist für Ernst oder Spott Deisten und Atheisten gemeinschaftlich gar zu einleuchtend wahr, daß ewige Wahrheiten in ihrer Nothwendigkeit nicht geschichtlich, nicht durch Zeugenaussage begründet werden können. Daher von dieser Seite der ungeschickte Streit für den Auctoritätsglauben, in welchem man die einfachste Religionslehre und die schönste Ethik anfeindete und verwarf, als ob sie von Atheismus und Materialismus nicht verschieden sei.

§. 171.

Auf den großen Verlauf der speculativen Fortbildung des philosophischen Geistes hatte unter allen diesen Philosophen David Hume allein einen bleibenden Einfluß. Hume (geboren 1711) stammte aus einem Geschlecht schottischer Grafen, erhielt zwar als jüngerer Sohn nur ein sehr unbedeutendes Erbtheil, wußte sich aber doch ein freies nur den Wissenschaften gewidmetes Leben zu behaupten. Indem er dem Locke folgte, bildete sich ihm dessen Lehre schon in der Jugend zum Skepticismus um und so machte er seine Ansichten zu-

erst im Jahr 1738 bekannt. Sie erregten keine Aufmerksamkeit, daher bildete er die Darstellung derselben zur Untersuchung über den menschlichen Verstand um, die er nach zehn Jahren bekannt machte, ohne auch jetzt noch viel Aufmerksamkeit zu erregen. Als er aber später in die Reihe der ausgezeichnetsten englischen Geschichtschreiber trat, änderten sich die Verhältnisse zu seinem Vortheil; er erhielt nicht nur das Lob der französischen Encyklopädisten, sondern sowol für seine speculativen als praktischen Untersuchungen die lebhafte Theilnahme in England, Frankreich und Deutschland.

Hume's Skepticismus hat natürlich, wie jeder andere, auch nur polemische Bedeutung, aber er ist darin originell, daß Hume in seiner ungemein ruhigen und klaren Darstellungsweise dies darin selbst anerkennt, daß er ihn, indem er ihn aufstellt, selbst als für den menschlichen Geist ungültig wieder verwirft. So bleibt seine ganze Rede in einen innern Widerspruch mit sich selbst verwickelt, denn wollte er im Ernst die Unsicherheit jeder objectiven Gültigkeit menschlicher Vorstellungen behaupten, was hätte er uns denn da überhaupt nur zu sagen? Dies gesteht er ein, läßt also eigentlich die Erfahrung auf sich selbst beruhen, und spricht nur gegen die Sicherheit übersinnlicher Erkenntnisse. Hume fängt nemlich wol mit dem alten skeptischen Grundgedanken an, daß sich die objective Gültigkeit unsrer Vorstellungen nicht nachweisen lasse, aber er entwickelt dann seine Gedanken nur, indem er ohne neue Untersuchung mit Locke voraussetzt, daß alle unsre Gedanken aus den Eindrücken des äußern und innern Sinnes entspringen, daß Verstand und Wille dazu nichts Neues hinzugeben, sondern nur anders verbinden und zusammensetzen können, endlich daß die ma-

thematische Erkenntniß nur aus dem Gesetz der Identität folge. Wirft er nun unter diesen Voraussetzungen den Blick auf die metaphysischen Grundbehauptungen, daß unsre Vorstellungen sich auf reale Objecte beziehen, welche bei allem Wechsel unsrer Vorstellungen ein reales Sein haben, beharren und unter einander verknüpft sind, so wie auf die Ueberzeugungen von der Unsterblichkeit der Seele und dem Dasein Gottes, so muß sich ihm wol ergeben, daß unsre Vernunft, das heißt nemlich der beweisführende Verstand, keine Gründe für diese Behauptungen in seiner Macht habe, sie für ihn nur skeptisch beurtheilt werden können. Dieser Skepticismus ist nur eine einfache und klare Folgerung aus Locke's Lehre und nicht eigentlich das, was uns bei Hume verweilen läßt, sondern dies liegt erst in der eigenthümlichen dogmatischen Fortbildung der Theorie der Erkenntniß, welche er hinzugegeben hat.

Seine skeptische Lehre wird ganz von jenen epikureischen Interessen belebt, welche die Schrecken des Wahnes und die verderbenden Folgen des Aberglaubens erkennen und einsehen, wie unendlich wichtig es für den freien Geist werde, diese bis in ihre innersten Schlupfwinkel zu verfolgen, um sie zu vernichten. Nun war der verderblichste Aberglaube der Zeit von religiösem Ursprung; wiewol also Hume's unparteiisch ruhiger Geist die Wichtigkeit des Glaubens an Gott und die Würde der Religion anerkennt, so ist doch das Streben seines Untersuchungsgeistes nicht darauf gerichtet, diese Idee zu schützen und zu beleben, sondern einzig darauf, den Wahn und Aberglauben aus ihnen zu verdrängen. Dafür führt er nun die Betrachtung aus ohne alle Leidenschaft und so kommen wir mit ihm an die bedeutenden neuen wissen-

schaftlichen Erörterungen über das Wesen der menschlichen Erkenntniß.

Hier geht er von der Bemerkung aus, die Beobachtung zeige aber doch, daß kein Mensch wirklich in diesem Skepticismus lebe oder leben könne. Vielmehr sei jedem Menschen durch eine gewisse unwillkührliche Empfindung oder Gefühl (sentiment or feeling) der Glaube (belief) an das Sein der Dinge von der Dichtung (fiction) unterschieden und diesen Glauben leitet er von einem dem Menschen sehr nützlichen Instinct der Erkenntniß ab, dessen Gesetze er in Association und Gewöhnung nachzuweisen sucht.

Mit diesem Instinct der Erkenntniß hat er eine sehr treffende Benennung dazwischen gelegt für einen Gedanken, dessen Folgen ihm nur noch nicht klar geworden sind. Die entscheidende Betrachtung gegen allen philosophischen Skepticismus ist nemlich eben diese, daß das Erkennen eine unmittelbare Thätigkeit des erkennenden Geistes sei, in der unmittelbar die Gewißheit vom Dasein des Gegenstandes der Erkenntniß liegt, so daß die Wahrheit jeder unmittelbaren Erkenntniß thatsächlich kraft des Selbstvertrauens der Vernunft vorausgesetzt ist und nicht bloße Vorstellungen als Modificationen in uns vorkommen, zu denen durch irgend einen Schluß erst das Sein des Gegenstandes hinzugebracht werden müßte. Eine gegen diese Wahrheit gerichtete zweifelnde Rede hat deswegen für den menschlichen Verstand gar keine Bedeutung, weil er beim Zweifeln eben diese immer wieder als Kriterium der Wahrheit voraussetzt, oder wie ich es benenne, weil Menschen nur über Verstandeswahrheit, aber nicht über Vernunftwahrheit streiten können.

Hume führt uns aber nur in folgender Weise weiter. Er theilt alle menschliche Erkenntniß in bloße Verhältnisse der Vorstellungen unter einander (relations of ideas), wie die mathematischen, welche nach dem Satze des Widerspruchs durch das Denkvermögen bestimmt werden, und in Thatsachen (matters of fact), welche durch Erfahrung bestimmt werden. Alle abstracte Wissenschaft ist auf Größe, Zahl und deren Verhältnisse beschränkt und die Wissenschaften aus Thatsachen sind Politik und Naturwissenschaften; Metaphysik ist eitel Thorheit; Theologie hat ihre beste und haltbarste Stütze nur in Glaube (faith) und Offenbarung; Moral und Kritik des Geschmacks sind nicht sowohl Gegenstände des Verstandes als des Gefühls und Geschmacks.

Hierbei ist ihm durch jenen Instinct der Erkenntniß die Gültigkeit der Erfahrung gesichert, dann aber der beste und zugleich in seinen Fehlern wichtigste Theil der Untersuchung die psychologische Grunduntersuchung, in welcher er die Gesetze der Association ableitet.

Er unterscheidet erstens nach den Graden der Lebhaftigkeit die ersten sinnlichen Vorstellungen als die lebhaftesten, welche er Eindrücke (impressions) nennt, von den minder lebhaften, welche er Gedanken oder Vorstellungen (thougths or ideas) nennt, und die nur aus jenen in der Erinnerung entstehen. Die Gesetze der Erinnerungen, die Gesetze der Association unterwirft er nun einer genaueren Untersuchung, durch welche er bestimmt, daß unsre Vorstellungen hier nach den Verhältnissen 1) der Aehnlichkeit, 2) der Nebenordnung in Zeit und Raum und 3) der Ursache und Wirkung verknüpft werden. Die Verknüpfung von Thatsachen, findet er dann, stellen wir uns immer nach dem Verhältniß von Ursache und Wirkung vor, dieses können wir aber nie

durch Schlüsse a priori bestimmen, sondern nur durch die Erfahrung nach dem Gesetz der Erwartung ähnlicher Fälle, als dem Princip der Induction, welches in unserm Geist nur durch die Gewohnheit bestimmt wird, in der sich jener Instinct der Erkenntniß offenbart.

Diese letzte Behauptung, daß wir alle Gesetze der Bewirkung nur durch die Gewohnheit der Erwartung ähnlicher Fälle vorstellen und erkennen, ist eigentlich der klare Wiederhalt des Empirismus geworden, weil sie sich, wenn das erste Mißverständniß einmal begangen ist, so genau mit den unmittelbaren Thatsachen der Selbstbeobachtung belegen läßt. Hume's Fehler liegt hier eigentlich psychologisch darin, daß er die Gesetze der Association, die bloßen Gesetze der Erinnerung, nicht von den Gesetzen der objectiven synthetischen Einheit der Erkenntniß unterscheidet. Verbinden sich unsre Vorstellungen nach den Gesetzen der Aehnlichkeit, der Gleichzeitigkeit oder unmittelbaren Zeitfolge, so giebt dies nur eine subjective Vereinigung derselben in unsern Vorstellungsreihen ohne eine Bedeutung dessen für die Erkenntniß ihrer Gegenstände. Mag mir durch die Gewohnheit der Sprache mit dem Wort der Gedanke, mit dem Gedanken das Wort immer zugleich einfallen, so bekommt diese Association doch nie die Bedeutung, daß das Wort eine Beschaffenheit oder Wirkung des Gedankens sei; es ist hier immer nur von der gleichzeitigen Vorstellung beider in einem Lebensact, aber nicht von der Verbindung beider in einer Erkenntniß die Rede. Das Gesetz der Erwartung ähnlicher Fälle ist aber kein bloßes Gesetz für Associationen, sondern ein Gesetz der Erkenntniß in Verbindung mit Erinnerungen. Wenn ich nur gewohnt wäre, nach dem Blitz des Gewehres den Knall zu vernehmen, so würde ich bei dem Blitz nur an den Knall

denken, daß ich aber voraussetze, der Knall werde erfolgen, ist nicht eine bloße Voraussetzung der Association, sondern erst davon, daß ich schon im ersten Fall eine Verbindung in der Erkenntniß und nicht nur in meinen Vorstellungen, daß ich schon im ersten Fall den Knall als nach dem Verhältniß von Wirkung und Ursache mit dem Blitz verbunden ansehe*).

Wird aber dieser Unterschied der Verbindung in der Erkenntniß von der bloßen Verbindung der Vorstellungen nicht so genau beachtet, so hat Hume's Vergleichung etwas sehr scheinbares. Mitten im Spiel unserer Gedankenverbindungen werden offenbar alle bestimmten Vorstellungen von Ursache und Wirkung durch diese gewohnheitsmäßige Fortführung der unvollständigen Inductionen bestimmt. Es hängt also alles hier von der richtigen Theorie dieser Inductionen ab, welche aber nur mit großer Schwierigkeit hat erhalten werden können. Wir sahen bei Aristoteles und den Stoikern das Recht der Inductionen anerkannt, aber sie nur als eine Vereinigung mehrerer Wahrnehmungen in eine Erfahrung beschrieben, ohne eine genauere Theorie derselben; wir sahen dann Bacon wieder darauf zurückweisen und geistreiche Warnungen dagegen ausführen, daß man die erfinderische Induction nicht in ein bloßes Sammeln ähnlicher Fälle setzen solle. Hume hat nun selbst dies nicht einmal genau erwogen, bringt aber doch recht klar den Schein, daß wir alle Naturgesetze in Physik und Politik nur von der Sinneswahrnehmung empfangen, ohne Erkenntnisse a priori dabei vorauszusetzen. Die Aufdeckung dieses Fehlers ist endlich Kant gelungen, indem er

*) Vergl. meine Kritik der Vernunft Bd. 2. §. 94. 95.

zeigte, wie wir jedesmal gewisse a priori erkannte Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung voraussetzen und berücksichtigen müssen, wenn wir, vermöge der bloßen Zusammenstellung von Wahrnehmungen zur Erkenntniß allgemeiner Gesetze für Natur und Menschenleben gelangen wollen. Die genaue Theorie der unvollständigen Inductionen fordert daher in der angewandten Logik die Lehre von den leitenden Maximen, ohne welche die Induction keine Schlußkraft bekommt, und welche zu oberst immer von Erkenntnissen a priori in Mathematik und Metaphysik der Natur abhängen*). Nur durch diese Lehren kann Hume's Irrthum vollständig aufgeklärt und zurückgewiesen werden.

Die große Klarheit seiner Lehre ist aber in der Geschichte der Wissenschaften von sehr weit auslaufenden Folgen geblieben. Seine ganz empirische Theorie der Induction gab nemlich dem Sensualismus die leichte Fassung für alle Anwendungen. Der Rationalismus forderte wol dagegen a priori bestimmte höchste Principien, aber der Empirismus vermochte stets diesen die Anwendung zu verweigern, so lange sie nicht als die höchsten a priori bestimmten leitenden Maximen für die Induction nachgewiesen werden konnten und dieses ist uns erst möglich geworden mit Hülfe der Kantischen Lehre von den Kategorien und Ideen.

So lange die Macht der transcendentalen Ideen über den Glauben und die Macht der Kategorien über die Möglichkeit der Erfahrung nicht nachgewiesen und eingesehen worden ist, behält die sensualistische Methode der Naturphilosophie immer das bessere Recht, welche mit

*) S. mein System der Logik §. 103 bis 105.

wohlgeordneter Klugheit das ganze Menschenleben auffaßt und beurtheilt, aber das höhere Licht der Weisheit nicht kennt, in welchem sich uns die nothwendigen Ideen des Guten und Schönen zeigen. In dieser Weise sind die ganzen Aufgaben der Geistesbildung gefaßt worden und tiefsinnige große Geister meinen, die wahre Aufklärung des Geistes nur durch jene Mathematik des gesunden Menschenverstandes herbeiführen zu können, deren Regeln vorzüglich Condorcet, Laplace und Lacroix in der Philosophie der Wahrscheinlichkeitsrechnung aufstellten.

Doch dies würde hier zu schwer zu erläutern sein, ich werde suchen, an anderer Stelle genau darüber zu sprechen.

§. 172.

So sind wir auch von dieser Seite bis zu der Ausbildung der speculativen Philosophie gelangt, welche Kant auffaßte und weiter führte. Ich habe also von hier eigentlich auf Kants Wirksamkeit überzugehen, doch müssen wir noch einige neben ihm hergehende Versuche kurz anzeigen. Der ganze Stand der philosophischen Angelegenheiten dieser Zeit ließ leicht bemerken einerseits, daß der überlegene Naturalismus den höheren sittlichen und religiösen Wahrheiten auf eine Weise in den Weg trete, die nur beseitigt werden könne durch einen Idealismus, welcher den Naturalismus in den menschlichen Vorstellungsweisen zwar anerkenne, ihn aber für das Wesen der Dinge selbst als ungültig nachweise, andrerseits aber auch, daß die unbequemen neuen materialistischen und skeptischen Lehren eigentlich auf willkührliche n ersten Annahmen über die sinnliche Natur aller menschlichen Erkenntniß beruhten, die man auch noch auf andere

Weise versuchen könne. Diesem beiden ist die Philosophie in England weiter nachgegangen. Dem Idealismus schon vor Hume von Collier und vorzüglich Berkeley, dem andern jene Lehrer, welche die Lehre von den Principien des Gemeinsinnes (common sense) ausbildeten und meist als Gegner des Hume auftraten.

1) George Berkeley, ein Irländer, (geboren 1684) lebte nachher als Bischof von Cloyne in Irland und stand allgemein in hoher Achtung bis er 1754 starb. Er hatte früher im Interesse der Lockischen psychologischen Untersuchungen eine Theorie des Sehens geschrieben, in der er mit Scharfsinn die Gesichtsvorstellungen genauer von denen der Betastung unterschied. Im Allgemeinen leitete ihn aber bei den Ansichten, die wir hier von ihm erwähnen müssen, und die er vorzüglich in seinen Gesprächen zwischen Hylas und Philonus schilderte, kein philosophisches, sondern nur das theologische Interesse dem Naturalismus und Materialismus zu widerstehen. Er sah ein, daß die mathematische Physik mit ihrer anfanglosen unveränderlichen Masse und ihren nothwendigen Gesetzen der Bewegung der Allmacht Gottes und der Freiheit widerstreite; er fühlte auch wohl, daß diese Ansicht sich nicht unmittelbar ableugnen lasse und wurde daher zu der Voraussetzung geleitet, daß sie nur zu den menschlichen Vorstellungen gehöre, denen aber kein Dasein ihrer Gegenstände außer diesen Vorstellungen entspreche. Es bildete sich ihm also der neuerdings idealistisch genannte Gedanke, daß gar keine Körperwelt existire, sondern die Vorstellungen von Körpern nur in unsrer Seele seien. Dieses Gemälde hat er sehr klar und ausführlich gezeichnet, aber es steht abgerissen für sich, ohne in ein Ganzes eines philosophischen Systems eingefügt zu sein, daher bleibt es auch nur eine Merk-

würdigkeit in der Geschichte, die weiter keinen Einfluß auf sie bekommt.

Berkeley bleibt in dieser Lehre eigentlich bei Descartes Idee von Gott als dem allein Wirkenden und bei dessen Annahme, daß das Erkenntnißvermögen unsers Geistes ganz passiv, der Wille allein activ sei. Alle Vorstellungen sollen folglich unmittelbare Wirkungen Gottes in unsrer Seele sein; die Naturgesetze sind die Regeln, nach denen Gott die Sinnesvorstellungen in uns erweckt. Um nun aber zu zeigen, daß die Vorstellungen nur so in uns seien und sich auf nichts Daseiendes außer uns beziehen, sucht er erst die nothwendigen Wahrheiten durch Bestreitung der allgemeinen Begriffe zu beseitigen. Er leugnet die ganze Vorstellung allgemeiner Begriffe und die Abstraction, indem er behauptet, wir stellten immer uns einzelne Vorstellungen vor und machten nur eine solche, wenn wir im Allgemeinen reden, zum Stellvertreter der andern derselben Art. Damit gewinnt er doch in der That nichts gegen den Naturalismus, weil er doch selbst die Naturgesetze als nothwendige Regeln unsers Vorstellens zugiebt. Der Haupttheil seiner Lehre ist aber die genaue und ausführliche Handhabung der Gründe des Sextus gegen die objective Gültigkeit der sinnesanschaulichen Vorstellungen und der Vorstellungen von Gestalt und Lage, rücksichtlich welcher wir schon bei Aenesidemus und Sextus erinnert haben, daß sie zugegeben werden müßten, wenn die mathematischen Anschauungen sinnesanschaulich wären.

Diese ganze Phantasie des Berkeley ist in der That dem unwiderleglich, der sich einmal einbildet, die Sache sei so, wie hier erzählt wird. Gesetzt es gefiele der Allmacht uns einen solchen Traum träumen zu lassen, wie hier erzählt wird, gewiß so würden wir ihn

träumen. Aber Berkeley gewinnt für seinen Zweck nichts mit der ganzen Voraussetzung. Er will die Körperwelt vernichten, um die Naturnothwendigkeit zu beseitigen und nur eine freie Geisteswelt beizubehalten. Diese Absicht ist gut, allein er vernichtet uns die Außenwelt und nicht nur die Körperwelt, das Sein der Geister außer uns bliebe eben so nichtig, wie das der Körper, unser Geist hätte keinen Boden, auf dem er seine freie Kraft üben könnte und wie wir eigentlich zur Annahme des Daseins Gottes gelangen sollen, erhellt auch nicht.

2) Der zweite oben genannte Gedanke war erfolgreicher und bestimmte den ganzen weitern Verlauf der Geschichte der Philosophie in England. Durch den Einfluß von Bacon und Locke ist nemlich in England, und seit Condillac auch in Frankreich, der Gedanke so entschieden von metaphysischen Abstractionen weggewendet worden, daß man diese ganz allein uns Deutschen in des Leibnitz Schule überlassen hat, und anstatt dessen immer beim Sensualismus stehen blieb. Nun war aber Locke's Lehre vom innern Sinn im Verhältniß zu Reflexion und Verstand sehr unbestimmt geblieben. Die Folgenden mußten darauf geführt werden, daß ja neben der Selbsterkenntniß unsre Vorstellungen vom Schönen, vom sittlichen Werth der Handlungen und manchem Anderen nur innerlich in uns bestimmt seien und nicht vom äußeren Sinn abhängen. Achtet man nun nicht auf die Allgemeinheit und Nothwendigkeit der hier philosophisch in unserm Geiste begründeten Wahrheiten und hält man sich überzeugt, daß alle unsre Vorstellungen von sinnlichem Ursprung seien, so bleibt nichts anders übrig als die Voraussetzung, solche Vorstellungen entspringen in uns durch irgend einen Theil

eines innern Sinnes, welcher dann mit dem Wahrheits- gefühl verwechselt wird. Dies ist der Grundgedanke so vieler englischen Versuche. Philosophisch erscheinen uns diese Versuche in Rücksicht des Princips höchst ober- flächlich, weil sie den Anspruch an Nothwendigkeit der Behauptungen nicht beachten und keine Ableitung der Wahrheiten von einander zulassen, allein in der Aus- führung lassen sie der Selbstbeobachtung ganz freien Spielraum und so kommt es, daß die Lehren, wenn sie von scharfsinnigen Männern gegeben werden, abgesehen von der Principlosigkeit, sehr nahe bei denen aus der Kritik der Vernunft bleiben, welches in Rücksicht der Untersuchungen aus der praktischen Philosophie beachtet zu werden verdient, für die speculative hingegen wenig Anwendung findet, eben weil die speculativen Untersu- chungen vom empirischen Standpunct aus zu wenig In- teresse gewähren. So haben sich seit Locke's Freund, dem jüngeren Grafen Shaftesbury, viele englische Philosophen von bedeutendem Verdienst um praktisch philosophische Untersuchungen dieser Sprache bedient, die speculative Wendung hat aber erst Thomas Reid (geboren 1704, nachmals Professor in Glasgow, starb 1796) diesen Untersuchungen im Streit mit Berke- ley's Idealismus und Hume's Skepticismus gege- ben, und vorzüglich sein Schüler Dugald Stewart (ebenfalls Professor in Glasgow, geboren 1753, starb 1828) setzte die Lehre in ausführlicher Bearbeitung der empirischen Psychologie fort. Reid benennt diese Lehre: Untersuchung des menschlichen Geistes in Beziehung auf die Principien des Gemeinsinns. Indem er nemlich Wahrheitsgefühl und Sinn verwechselt, nimmt er den gesunden Menschenverstand für einen unmittelbaren Wahrheitssinn, an dessen Aussprüchen kein Zweifel statt

finden könne, und sucht nun die Lehre von diesen unmittelbaren Aussprüchen zu entwickeln. Er unternimmt nicht, sie systematisch aufzustellen, sondern giebt nur einen unbestimmteren Ueberblick. Dabei läßt er diese Grundsätze sich theils auf zufällige theils auf nothwendige Wahrheiten beziehen. Für das erste führt er die Sätze des Vertrauens auf den innern Sinn der Selbsterkenntniß und auf die äußeren Sinne an, für das andere besonders die Voraussetzung der Substanzen und das Gesetz der Causalität. Mit dem letzten hätte er eigentlich gegen Hume streiten müssen, allein hier war er nicht im Stande den Gegner scharf zu fassen, da er die Unmöglichkeit, nothwendige Wahrheiten durch den Sinn zu erkennen, gar nicht beachtet. Treffend sind nur seine Erläuterungen über die Bedeutung der Sinneswahrnehmungen. Er widerspricht der alten Voraussetzung, daß die Vorstellungen von Gegenständen (die Ideen) Abdrücke oder Abbildungen der vorgestellten Gegenstände in der Seele sein sollen, und nimmt sie vielmehr für unmittelbare, auf gar keinen Schluß beruhende Thätigkeiten der Seele an. Daher unterscheidet er Sensation (Empfindung) und Perception (Vorstellung). Die Sensation, z. B. Schmerz, ist nur in der empfindenden Seele, es ist in ihr nichts von der Thätigkeit der Seele verschiedenes, hingegen die Perception hat unmittelbar einen Gegenstand, welcher von der Thätigkeit der Seele, die ihn wahrnimmt, verschieden ist. Hier ist also richtig auf die oben von uns geforderte Unmittelbarkeit der Erkenntniß hingewiesen. Aber bei dem ganz Unphilosophischen der Betrachtungsweise konnten diese Lehren keinen weitern Erfolg haben.

Der einzige unter den neueren englischen Lehrern, der sich über den Empirismus erhob, ist Richard Price

Price (geboren 1723, starb 1791). Dieser erkannte nemlich wieder an, daß nothwendige Wahrheiten nicht sinnlich erkannt werden können, daß also der Verstand eigene Principien der Wahrheit, unabhängig von den Sinnen, in sich haben müsse. Aber er verfolgte diesen Gedanken nicht weiter und fand auch keinen Nachfolger, der durch ihn auf die Mängel des Sensualismus aufmerksam gemacht worden wäre.

§. 173.

Sehen wir nun noch einmal auf das Ganze dieser speculativen Streitigkeiten zurück, so findet sich die anfangs vielleicht sehr verwickelt scheinende Rede zuletzt auf sehr einfache Resultate gebracht. Wir können zuerst sagen, der ganze Streit führte zur Entscheidung für den Skepticismus. Folgen wir nemlich den Sensualisten, so haben diese wol eine Erscheinung der Dinge für den Menschen, aber keine Gründe für die Feststellung ihres Daseins. Wollen wir dagegen diese Gründe nothwendiger Wahrheit von den Rationalisten entlehnen, so sagen diese selbst, daß ihre Principien nur die leeren Denkgesetze der Identität und des Widerspruches seien, aus denen offenbar keine neue Wahrheit folgen kann. Indessen müssen wir bei diesem Skepticismus doch der Erinnerung des Hume nachgeben, wir dürfen ihn nicht einfach wie beim Sextus für die Unerkennbarkeit der Dinge aussprechen, denn wenn der Verstand das auch so annehmen wollte, so gilt es doch dem menschlichen Geiste nie so, sondern in diesem entscheidet ein Instinct der Erkenntniß jedesmal für die Erkennbarkeit der Dinge durch die Erfahrung. Also nur das, was über die Erfahrung hinaus liegt, nur die Behauptung nothwendi-

ger Wahrheiten bleibt dem Skepticismus preis gegeben. Aber noch weiter, lassen wir uns einmal mit dem Instinct der Erkenntniß ein; nimmt der nicht auch nothwendige Wahrheiten der Naturgesetze in Anspruch? Leugnet nicht Hume selbst die Möglichkeit der Wunder? und heißt das nicht, er setzt die unverbrüchliche Nothwendigkeit der Naturgesetze voraus? So bleibt uns dann der Skepticismus nur gegen das Uebernatürliche gerichtet, gegen das Dasein Gottes, die Freiheit des Willens, die Unsterblichkeit der Seele. Mit dieser Wendung aber verlassen wir offenbar den Skepticismus und wenden uns nur an einen irreligiösen Dogmatismus, in welchem uns Materialismus und atheistischer Determinismus mit einander angeboten werden, denen dann der spiritualistische Idealismus des Berkeley entgegen trat. Aus diesen verwerfen wir zwar leicht den Materialismus und Idealismus, aber anders steht es mit dem atheistischen Determinismus. So gut wie ich den äußeren Sinnen glaube, daß es ausgedehntes Körperliches gebe, muß ich auch dem innern Sinne glauben, daß es Geistesthätigkeiten gebe. Eines ist so unmittelbar wie das andere. Man könnte wol fragen, ob ein Ding, das einen Raum erfüllt, auch denken könne; ob ein denkendes auch einen Raum erfüllen könne. Aber darum, weil es den Raum erfüllt, denkt es nicht, und darum, weil es denkt, erfüllt es keinen Raum. Eben so umgekehrt kann ich für die menschliche Erfahrung nicht mit Berkeley die Körper verwerfen und den Geist beibehalten wollen, denn alle Raum- und Zeitbestimmung, ohne die wir keine Erfahrung haben, setzt immer zuerst die Körper voraus, und ordnet die Wahrnehmung des Geistigen nur in Abhängigkeit vom Körperlichen. Allein dies beides nun, Körper und Geist, in seinen unbekannten Verhältnissen

mit einander verbunden, steht unter den nothwendigen Naturgesetzen in seinem durchgängig bestimmten Naturlaufe. So haben wir eine Körperwelt der Bewegungen ohne Geist, die keines Geistes und keines Gottes bedarf, und eine Geisteswelt nicht ohne die Körper in eine gleiche Nothwendigkeit unter die Naturgesetze verbunden. So haben wir de la Mettrie's homme machine ohne Gottheit, Unsterblichkeit und Freiheit. Die Naturgesetze bestehen für sich ohne die Gottheit, und die Unsterblichkeit der Seele wird eine ganz unhaltbare Hypothese. Ferner die Metaphysiker lehren zwar alle von Descartes bis Wolf, die Freiheit des Willens sei eine Thatsache des Selbstbewußtseins, aber sie haben daran doch nur eine Freiheit, die den religiösen Ideen nicht genug thut. Allerdings besteht unter dem vollständigen Determinismus jene psychologische Freiheit der besonnenen willkührlichen That, welche für die erste juridische Zurechnung und somit für die Ethik für sich allein genügt. Es ist des Guten Verdienst, daß er gut, des Bösen Schuld, daß er böse handelt. Aber nach dem Spruch des Chrysippos, der Gute handelt nothwendig gut und der Böse nothwendig böse. Hingegen die freie Wahl der religiösen Zurechnung, nach welcher der Gute böse und der Böse gut zu handeln vermögen soll, ist unter diesem Determinismus der Naturgesetze undenkbar. Eben wie der selbstständige todte Mechanismus der Körperwelt besteht eben auch ein bloßer Mechanismus des geistigen Lebens ohne die wahre innere Freiheit. So ist also das Ende dieser Lehre ein Sittlichkeit und Religion bedrohender atheistischer Determinismus. Ueber diese können wir uns nur durch jenen Glauben erheben, der höher ist als alle Wissenschaft und den die Philosophie bis hieher vergebens festzuhalten suchte.

Dritte Abtheilung.

Geschichte der praktischen Philosophie.

1. Ethik.

§. 174.

1) In der Periode der Geschichte der Philosophie von Descartes bis an Kant, die wir jetzt besprechen, hat die praktische Philosophie in Rücksicht auf das rein philosophische größtentheils ein ungünstiges Schicksal. Es kommen hier neben einander in Frage, als Unterlage die Psychologie, dann Ethik, Politik, Aesthetik und die Religionsphilosophie von der praktischen Seite.

Die Psychologie hat seit Montaigne und Huarte gar viele Fortbildner gefunden, aber vorzüglich nur in ihren ganz empirischen der Philosophie entfernter liegenden Theilen. Die Ausbildung der Philosophie hängt von den Theilen der allgemeinen Psychologie ab, welche ich die philosophische Anthropologie genannt habe, und welche eigentlich die Theorie der Einheit des menschlichen Geistes nach allen seinen Anlagen ist. Diese Lehre läßt sich theilen in die Theorie der Association und die Theorie der Apperception. Die erste enthält die Theorie der Einbildungskraft, der Erinnerung, Abstraction, des den=

kenden Verstandes, der Gemüthsbewegungen und Leidenschaften, diese ist hier allmählich immer weiter ausgebildet worden, nur im richtigen Fortgang viel gehindert durch Einmengung bedeutungsloser Hypothesen über materielle Ideen als Bewegungen in Gehirn und Nerven. Die Theorie der Apperception ist dagegen die Theorie der allgemeinen und nothwendigen Wahrheiten des Wahren, Guten und Schönen und für die Philosophie von entscheidender Wichtigkeit. Dafür hat erst Kant zum Behuf der Deduction der Kategorien die Anfänge gefunden und diese Lehre ist eigentlich seitdem das Räthsel der Philosophie geblieben. So haben wir für die Psychologie selbst hier nichts Näheres zu erzählen über das hinaus, was wir über die früheren Bemühungen zur Theorie der Erkenntniß schon gesagt haben. Von der Aesthetik hingegen habe ich erst noch anzugeben, wie sie zuerst unter die philosophischen Disciplinen aufgenommen worden ist, indessen ist auch hier Kant der erste, welcher ästhetische Principien als eigne philosophische Principien nachgewiesen hat. Ferner die politischen Wissenschaften sind wie die empirische Psychologie hier mit großem Reichthum weiter fortgebildet worden, allein den Lebenskeim der ganzen praktischen Lehre bildet doch die Ethik in ihrer Verbindung mit der Religionsphilosophie und da zeigt sich das ungünstigste Verhältniß. Was die Form der Schullehre betrifft, so muß ich auch hier behaupten, daß Kant zuerst die Nothwendigkeit der sittlichen Wahrheiten philosophisch wieder anerkannte, die so entschieden der Grundgedanke der sokratischen Philosophie gewesen war, in der neueren Philosophie aber so lange vergessen blieb. Doch wir müssen erst für die Welt- und Lebensansicht diese Sache noch mehr im allgemeinen überblicken, so wie sie im Ganzen die Sache der Religionsphilosophie wird.

2) Wir fanden in der urchristlichen Lehre eine Lehre der Sanftmuth, des Friedens und der Liebe, wir fanden in ihr ethisch den großen Vorzug vor den Lehren der sokratischen Schulen, daß nicht nach dem Ideal des Philosophos der wissenschaftlich gebildete Mann für den Guten gegeben wird, sondern der, der reines Herzens ist, und in aufrichtiger Gesinnung den Werken der Liebe dient, und den großen Vorzug vor den früheren positiven Religionen, daß hier nicht äußere Gebräuche, sondern nur innen die Gesinnung den Geist reinigen und rechtfertigen soll. Dieser Geist des Friedens und der Reinheit des Herzens hat dann auch seine große, Völker bezähmende Macht über die Gewalt roher Gemüthsbewegungen und Leidenschaften selbst in den äußern Verunstaltungen der Lehre, wie bei den Buddhisten, bewiesen. Dann sahen wir aber in der kirchlichen Ausbildung der christlichen Gesellschaft diesen sittlichen Geist bald irre geführt und verfälscht werden bis zu jenem Aberglauben der Kirchenlehre, den der hierarchische Despotismus des Abendlandes die langen Jahrhunderte hindurch den europäischen Völkern aufzwang. Die Idee des Glaubens wurde verfälscht, der Aberglaube an äußere Gebräuche in den Gnadenmitteln der Kirche wiederhergestellt, die äußern Gebräuche in diesen Gnadenmitteln in Buße und Kasteiung wurden über die Werke der Liebe, über Tugend und Recht gestellt und besonders die religiösen Ideen des Gefühls der Sündhaftigkeit und der Hoffnung auf ewige Reinigung unsers Willens wurden mißdeutet zu dem ethischen Spiel des alltäglichen Sündigens und Sündenvergebens, wobei alle Rechtschaffenheit nur ein untergeordnetes Mittel zur Erwerbung der ewigen Seligkeit wurde, die nur durch die seltene Gnadengabe des göttlichen Geistes erhalten werden könne. Daher dann die kirchliche

Obergewalt jener rohen Phantasie, (gegen welche Bayle so richtig seine Zweifel stellte) daß die weiten Gefilde der Menschenwohnungen nur eine Pflanzschule der reichen Bevölkerung der höllischen Flammen und ihres ewigen Verderbens seien, während sparsam nur Einzelne zur ewigen Seligkeit gelangen, zu denen indessen glücklicherweise wir und vielleicht auch einige unsrer Nachbarn gehören. Dabei sollte nun auch, was gut und recht sei, nur durch ein positives Gebot Gottes angesetzt sein und durch Ueberlieferung vernommen werden können, nicht aber der Einsicht der menschlichen Vernunft erkennbar sein.

Damals war also mit aller Philosophie vorzüglich auch die Ethik vernichtet. Als nun später das gute Gewissen des Hildebert, Anselmus und Abälard unbefangen voraussetzte, die Vernunft, zwar dem Glauben unterthan, müsse doch mit dem Glauben harmoniren, da erwachten in des Abälard hellem und gesunden Geist auch freie Gedanken über das Gute und Rechte und die Verantwortlichkeit des Menschen, aber die Mystik des heiligen Bernhard verband sich schnell mit dem hierarchischen Despotismus, diesen freien Gedanken zu dämpfen und zu unterdrücken. Fortan gab es keinen herzlichen ethischen Gedanken mehr anders als unter dem Schleier des mystischen Aberglaubens von Bernhard bis zu Tauler, Thomas von Kempen und denen, die diesen folgten. Mochten die gelehrten Dominikaner Albertus Magnus und Thomas Aquinas noch so weitläuftig die Ethik des Aristoteles und die ethischen Sentenzen des Lombarden commentiren, so blieb dies doch ein kaltes geistloses Werk. Dieselben Lehrer erfanden ja jene unglückliche Theorie vom unerschöpflichen Schatz der Verdienste der Heiligen, aus welcher der göttliche Zolltarif gerechtfertigt wurde, nach dem die Abge-

sandten des Pabstes um ein billiges Geld die Vergebung aller Sünden an die Gläubigen vertrödeln durften. Dazu nun noch das sittliche Verderben der schmutzigen Institute des Cölibats*), welche zwar klug ersonnen, um den Aberglauben vererben zu machen, die Geilheit mit der Religiosität amalgamirten, die ganze neuere schöne Kunst in Lüsternheit entnervten und dann die Mordbrunst der Ketzerverfolgung weckten und nährten. Zwischen alle diesem konnte kein freier philosophisch-ethischer Gedanke zur Kraft gelangen. Nur unter mystischen Bildern und in Kapuzinaden fand das sittliche Gefühl seinen Schutz, denn selbst die kräftigsten Geister wähnten, das ewige Heil hänge von Glaubensformeln ab. So entartete die kalte sittliche Rede bis zu den Greueln und der Schande der jesuitischen Moral. Und wenn dann der fromme Eifer der Jansenisten noch so eifrig dagegen sprach, wußte er sich doch nur auf mystisch geschützte positive Lehre zu berufen.

Als später endlich mit den Scheiterhaufen, auf denen man Ketzer und Hexen verbrannte, auch die Schrecken des höllischen Feuers so ziemlich verlöschten, hüllte sich der fromme Sinn doch großentheils noch unter den mystischen Schleier in der stilleren Herzensangst der Pietisten um die ewige Seligkeit oder in der schwarzgallichtern der Methodisten.

Daher sehen wir bei dem Wiedererwachen des wissenschaftlichen Geistes in der neueren Zeit die großen Den-

---

*) Daß dieser Ausdruck nicht zu stark sei, belege ich nur mit einem Worte des Gerson. Selbst Gerson, der doch sonst ein edler und helldenkender Mann war, sagt in seiner mönchischen Denkweise: das Gelübde der Keuschheit werde nur durch die Ehe, aber nicht durch Hurerei gebrochen. Opera T. 3. p. 917.

ker fast ganz von den sittlichen Betrachtungen ab nur dem Speculativen zugewendet, und als dann endlich das Leben sein Recht forderte und dem philosophischen Geiste auch seine wichtigsten Ideen aufnöthigte, da konnte sich doch der Geist schwer vom Positiven weg zu einer freien Ansicht der Geistesschönheit durchfinden und keine Stimmung lag ihm im Erwachen zum skeptischen und deistischen Rationalismus näher als jene epikurische des Hasses gegen den menschheitverderbenden Aberglauben. Grell und mit blutiger Schrift stand ja vor den Augen dieser Freidenker in die Geschichte eingegraben der Spruch des Lucretius Carus: **tantum religio potuit suadere malorum!** Alle Gottesverehrung war ja überschrien von dem mörderischen Wahnsinn, in den die Furien des Cölibats die Völker peitschten. Dem römischen Götzen Dominicus hatten seine Priester mehr Menschenopfer geschlachtet, als wol ehedem alle die verrufenen Priester in Gallien und Mexiko an den Altären ihrer Götter geopfert haben. Der Aberglaube ließ selbst den mit der römischen Hierarchie in Streit begriffenen Clerus zu Costnitz den Huß und Hieronymus einem unbeholfenen Kaiser zum Schimpf verbrennen, und in gerechtem Zorn entbrannte die befreundete Gesellschaft der Ermordeten und schlug in wildem Grimm die Heerde für den Frevel der Hirten. So zwang das Cölibat zum Aufstand und fachte die Wuth der Religionskriege an. Holland hatte zuletzt seine spanischen Würger glücklich in die Flucht geschlagen, aber mußte nicht jeder freisinnige Mann in England mit Grauen auf den religiösen Wahnsinn seiner Revolution zurückblicken, mußte nicht jeder freisinnige Mann in Frankreich mit Ekel und Verachtung die heuchlerische Gott verachtende Geistlichkeit ansehen, welche in gutem Frieden mit den Anstiftern der Bartholomäusnacht und der Dragonaden lebte. Wider-

wille gegen alle positive Religion war der unvermeidliche Erfolg dieser unglückseligen Geschichte, deren Unglück so offenkundig nur durch den Aberglauben herbeigeführt war.

Bei dieser Stimmung des öffentlichen Lebens konnte der ruhige Geist wissenschaftlicher Forschung nur den Erfahrungswissenschaften gehören und wenig die ethische Grundüberzeugung berühren. Wir finden wenige freie ethische Untersuchungen, und wo diese mit lebhafterem Interesse ergriffen werden, verwickelten sie sich nothwendig in den Streit mit dem kirchlich herrschenden Aberglauben.

Der wahren Kraft im Völkerleben gemäß ist diese Geschichte der praktischen Philosophie theils Geschichte der Religionsphilosophie im Kampfe des freien Geistes mit dem hierarchischen Despotismus, theils Geschichte der Staatsphilosophie im Kampfe des freien Geistes mit polemarchischem Despotismus. Die Sache des freien Geistes wird gefördert indem die Verfechter der Volksrechte, die Vorfechter der Priestergewalt und die Vorfechter der Kriegergewalt mit einander um die Ansprüche ihrer Partei an die Gesellschaft streiten. Aber dieser Parteistreit bleibt lange nur ein verworrener Streit der Eifersucht, Herrschsucht, Habsucht und des Aberglaubens, deswegen müssen wir nach andern Vergleichungen die erste friedliche Fortbildung des philosophischen Geistes aus diesem hervorsuchen.

Die scholastische Moral behielt in ihren moralischen Summen wol mit den Grundgedanken des Augustinus die ächten Aussprüche der Liebe und des Glaubens, aber immer versetzt mit den Fehlern des Augustinus und hinübergezogen zu dem Aberglauben des Mönchsleben nach den Vorstellungen des Areopagiten. Dabei wiederholt sich stets aristotelische ethische Lehre, vorzüglich nach dem Unterschied des natürlichen und des göttlichen Gesetzes,

den alle besprechen, aber der Zweck ist nicht philosophisch, sondern in den jüngeren Summen (Astesana, Angelica u. s. w.) nur Geschäftsbelehrung der Geistlichen. Daher sind immer Belehrungen über canonisches und bürgerliches Recht eingemengt, auf die Reinheit des Herzens versteht man sich nicht, sondern giebt nur positive Vorschriften über erlaubte und unerlaubte Handlungen so wie über die Classen der Sünden, welches dann endlich auf die kalten, herzlosen Methoden der Casuistik führen mußte.

Daher hat die ganze scholastische, und selbst lange Zeit die protestantische kirchliche Moral für uns keine Bedeutung. Eine neue Entwickelung der philosophischen Grundgedanken kommt nicht in Frage.

Für das Leben wird die moralische Lehre durch die Vorurtheile der Ketzerei und die falsche Einmengung der theologischen Dogmatik verdorben; im Hintergrund steht aber immer für den Geist der Lehre der alte neoplatonische Fehler der Erhebung der theologischen Tugend über die niedrigere, welches hier bis zu allen Fratzen des Mönchslebens, Werth der Kasteiung, der Ehelosigkeit, der Bußübungen, der Gelübde, bis zum Götzendienst an die Heiligen und ihre Knochen übertrieben wird.

Dabei gehen eine scholastische und eine mystische Ausbildung der Lehre neben einander her. Die scholastische verwirrt sich in das Todte der Casuistik und ihre Spitzfindigkeiten bloß für das Aeußere der Handlungen. Die mystische hingegen reinigt sich bei Männern von tieferem Gemüth allmählich von dem äußern Tand des Mönchsaberglaubens, aber dieser reinere Mysticismus des Tauler, des Thomas von Kempen behält doch eine schwärmerische unklare Phantasie von der Liebe zu Gott als dem höchsten Gedanken, welche mehr sein soll als die Gesinnungen der Rechtschaffenheit und Men-

schenliebe, in einer weichen Gemüthlichkeit, welche die Weiber lieben, die aber den Männern schlecht ansteht.

So kommt es, daß die heller denkenden, wie Petrarca, Ficinus, Vives, Erasmus, Melanchthon mit ihren Erinnerungen an die platonische und aristotelische Ethik doch nicht auf die Seele des Ganzen eindringen konnten. Auch Luther hilft uns nicht weiter. Seine gesunde Kraft, sein heller Geist lassen ihn den reinen Werth der Gesinnungen der Rechtschaffenheit, daß der Landmann ehrlich für sein Feld, seine Frau für ihr Haus sorge, anerkennen, lassen ihn alle Möncherei, Ohrenbeichte, Ablaß, Cölibat, alle Gelübde mit dem ganzen römischen Pfaffenthum verwerfen und aussprechen, daß die positiven Religionsgebräuche nur zur bürgerlichen Ordnung gehören. Aber daneben bleiben ihm die Irrthümer des Augustinus stehen und um des Glaubens willen werden ihm leere theologisch-dogmatische Streitigkeiten das wichtigste. Damit verdirbt er die Sache seiner Partei, welche nach und nach in scholastischer Weise neue Ketzereien und dann mystisch mit einer gewissen Erbschaft des reineren Mysticismus der Nonnen und Taulers den Pietismus erfindet.

Die mystische Moral hat überhaupt keine innere philosophische Fortbildung, sondern sie ist zu Tauler, Thomas von Kempen, den Quietisten und Pietisten nur nach und nach von gröberem Aberglauben gereinigt auf das innere Gemüthsleben allein zurückgeführt worden, dabei aber mit den Gemüthskrankheiten der Visionen und Exaltationen verbunden geblieben. Die scholastische Moral hat hingegen in ihrer dialectischen Fortbildung ein philosophisches Element in der bloßen Methode der Ausführung, welche sich endlich ganz in die unglückliche Casuistik verlor. Zu der allgemeinen Lehre vom Ge-

wissen, den Tugenden, den Classen der Sünde, der Buße kommt eine weitläuftige geistlose Discussion aller besondern erlaubten und verbotenen Handlungen und dadurch ist eine anscheinend philosophische Betrachtung von Pflicht und Tugend in große Irrthümer verwickelt worden.

Wir können dies am bequemsten gleich in Beziehung auf die verwünschte Moral der Jesuiten besprechen. Man hat sich gewundert, wie eine so fluchwürdige Lehre, welche gelegentlich Heuchelei, Mord, Meineid, Ehebruch und jedes Werk der Schande erlaubt, das Eigenthum einer so mächtigen Gesellschaft, in der doch so mancher vielkundige ernste Mann stand, habe werden können. Aber die Lehre hat selbst in ihren größten Härten eine klare Consequenz in sich nach mehreren Grundgedanken.

1) Ihr größtes Unglück ist der alte kirchliche Aberglaube, daß Ketzerei die Sünde aller Sünden, das Verbrechen aller Verbrechen sei. Ist es nicht diesem Wahn gegenüber consequent, für den Zweck, der Ketzerei zu wehren und sie zu tilgen, jedes andere für erlaubt zu erklären? Wenn der kirchliche Aberglaube die rohen Geschichtsbücher der Juden für heilige Schriften hält, wohin werden da nicht die moralischen Musterbilder im Lobgesang der Debora, in der Geschichte der Judith, in der Geschichte der blutdürstigen jüdischen Oberpriester Elias und Samuel führen? Mag der treue Eifer und das fromme Gemüth des Pascal und seiner Jansenisten sich mit noch so gerechtem Zorn gegen die Schande der jesuitischen Lehre empören, die Frechheit oder Entschlossenheit des Mannes, der sich unbedingt dem Aberglauben der Verketzerung hingiebt, behält doch die Consequenz jener Lehre für sich, in welcher der kirchliche Aberglaube sich gleichsam selbst verhöhnte.

2) Aber auch ohne die Rohheit dieses Aberglaubens führt eine ruhigere Betrachtung auf ähnliche Resultate, auf die schwankenden Entschuldigungen des jesuitischen Probabilismus, welcher am Ende alles und jedes zu entschuldigen weiß, sobald wir von dem Fehler der Casuistik befallen werden, anstatt der Wärme und Festigkeit des sittlichen Gefühls den kalten Spitzfindigkeiten zu folgen, welche nur bestimmte äußere Thaten abschätzen, in denen doch für sich nie sittlicher Werth oder Unwerth liegt. Hier hat der fromme jansenitische Eifer sein gutes Recht, auch mit lauter Anerkennung, gegen die Kälte der jesuitischen Reden geltend gemacht. Aber sehen wir auch hier genauer zu, wo der Fehler eigentlich liegt.

Nur den, der reines Herzens ist, in dem der in der Liebe lebendige Glaube erwacht ist, der Ueberzeugungstreue und jene eine Tugend der Gerechtigkeit im Herzen trägt, in der alle Tugenden vereinigt sind, kann man rein sittlich belehren, denn diesem führt man die gute Gesinnung zur rechten Einsicht. Man kann wol Verstockte erschrecken, Unlautere warnen, Schwache ermuntern, aber den kalten gleichgültigen Mann kann man ethisch nicht belehren, bevor er die Reinheit des Herzens inne worden ist, denn sonst bespricht man immer nur äußere Thatverhältnisse, in denen für sich keine Gesinnung bestimmt ist, die also in sich weder sittlichen Werth noch Unwerth haben.

Dies ist das wahre Geheimniß der reinen christlichen Moral, welche den Armen verkündigt wird, das wahre Geheimniß der gläubigen Liebe, der Bekehrung und Wiedergeburt, welches aber durch die bildlichen Auffassungen der positiven Lehre so viel Mißverständnissen ausgesetzt blieb. Dieser erste Gedanke wird besonders bei der Unterscheidung des natürlichen und göttlichen Gesetzes un-

klar, indem der Glaube unter dem letzteren stehen soll, dabei aber mit dem Gehorsam gegen das Ceremonial der geweihten Gebräuche verwechselt wird, so daß dann die reine Angelegenheit der Frömmigkeit als Reinheit des Herzens mit den abergläubischen Streitigkeiten um Ketzerei verwickelt wird.

Ist aber dieses erste Gebot der Reinheit des Herzens anerkannt, so ist nun für das friedliche Leben diese Belehrung leicht auszuführen über Recht, Friede und Liebe für das, was frommt, was edel ist und schön und was die Pflicht gebietet. Dabei werden wir dann Luthers Warnung wohl in Acht zu nehmen haben, daß man die schlichte ermahnende und unterweisende Rede von der gelehrten Untersuchung unterscheide z. B. bei den Lehren von der Selbsttödtung und von dem Unwahrheit sagen.

Aber damit sind wir noch nicht am Ende. Der Probabilismus mit seiner schwankenden Rede über die Collision der Pflichten wird doch nicht nur durch diese bloße Beurtheilung äußerer Thaten herbeigeführt, sondern neben dem durch mancherlei andere Mißverständnisse, welche so vielfach dadurch veranlaßt werden, daß man alle ethischen Vorschriften in gleicher Form wie Gebote ansah. Richtig und scharf kann hier das Urtheil erst werden, wenn man das ernste unweigerliche Gebot der Pflicht von dem milderen Lob des edeln und schönen und von bloßen Rathschlägen der Klugheit unterscheiden lernte. Diese Unterschiede werden aber noch oft nicht genug beachtet. Endlich das schwierigste betrifft die Fragen, wie darf oder gar, wie soll man dem geschehenen oder drohenden Unrecht wehren? Dies führt auf die natürlichsten Fragen der Casuistik und auch auf die Hauptfälle der jesuitischen Streitigkeiten. Die richtige Entscheidung ist aber hier,

daß diese Frage gar nicht in die Moral sondern nur in die Rechtslehre gehört. Dem Unrecht wehre ich nicht durch Recht und nicht durch Unrecht, sondern jedesmal durch Gewaltthat oder Zwang. Es fragt sich also nur, wie soll ich den Zwang in den Dienst des Rechtes ziehen und wo steht er im Dienst des Unrechtes. Dies aber ist nur von äußerer thatsächlicher Entscheidung und an und für sich keine Sache sittlicher Gesinnung. Der Hauptfall jener jesuitischen Streitigkeiten war die Frage, ob der Tyrannenmord erlaubt sei oder nicht.

Der Herzog von Burgund hatte mit niederträchtigem Meuchelmord den Herzog von Orleans umbringen lassen. Als er die That nicht leugnen konnte, entschuldigte er sich bei Pabst und Cardinälen nur damit, daß er ein rechtgläubiger Katholik sei, fand auch gleich Freunde, die ihn für die That noch hoch lobten. So kam die Streitfrage um den Tyrannenmord im allgemeinen an die Cardinäle zu Costnitz, diese stritten lange hin und her, fanden kein Ende und überließen die Entscheidung dem Pabst Martin V. Aber Seine Heiligkeit schwieg klüglich still. Denn hätte er gleichsam als eine moralische Belehrung, wie nachher die Jesuiten gesagt, der Tyrannenmord ist erlaubt, so wäre dieser Spruch den gefährlichsten Mißdeutungen ausgesetzt gewesen, aber das Gegentheil könnte er im Allgemeinen doch auch nicht sagen. Denn sehen wir die Frage als eine Rechtsfrage an, so ist doch der ein Tyrann, der sich durch widerrechtliche Gewaltthat zum Herrscher aufgeworfen hat und dieser hat offenbar den höchsten Grad des Hochverraths begangen, auf dem nach allem positiven Recht die Todesstrafe steht. So steht die Regel rechtlich fest, man sieht aber wol, daß dies casuistisch nicht entscheidet, denn da kam es nur weiter auf die Beurtheilung an, ob im einzelnen Fall ein Machthaber

Ty=

Tyrann sei oder nicht und eben dieses entschieden die Jesuiten wieder nur nach den Maximen der Verketzerung. Das Wort der Entscheidung bleibt daher: alle casuistische Moral ist vom Uebel; die Casuistik gehört nur in die positive Rechtslehre, denn dort ist alles von kalter Entscheidung nach den Berechnungen des Mein und Dein. Der Richter muß dem hungernden Armen das Brod entreißen und es dem übersatten Reichen zuwerfen, wenn es des letztern Eigenthum ist. Die Casuistik ist nur die Kunst der Pandekten des Tribonianus, moralische Betrachtungen werden durch diese Behandlungsart nur verfälscht. Eine bessere wissenschaftliche Behandlung kann daher hier nicht eher zur Klarheit gelangen, bis man die Rechtslehre von der Tugendlehre richtig scheiden lernt und dies ist denn nach und nach besser gefördert worden durch den Einfluß der philosophischen auf die theologische Moral der Protestanten, entschieden durch die Unterscheidungen des Christian Thomasius, so wie Melanchthon, Calixtus und sein Schüler Dürr, Buddeus, Mosheim diesen Einfluß der philosophischen Moral auf die theologische allmählich sicherer und klarer werden ließen. Aber auch dann bleibt dabei noch etwas, was sehr leicht noch weiter irren kann und hier so oft geirrt hat, nemlich die Verwechslung idealisirender Sittensprüche mit den Belehrungen für das Menschenleben. Unter allen Sittensprüchen und auch unter denen der Evangelien kommen leicht solche idealisirende vor, welche auf die Friedensideale religiöser Wünsche hindeuten, von gern streng sprechenden Lehrern jansenistisch gedeutet werden, aber für das Leben nur von täuschender Anwendung sind. Kant meinte sogar, der alte mosaische Spruch, den das Evangelium zum höchsten Gebot erhoben hat: Liebe Gott über alles und deinen Nächsten wie dich selbst, sei ein sol-

ches ideales Gebot, dem der Mensch nicht nachkommen könne, dem er sich nur nähern solle. Dafür kann ich aber nicht entscheiden, sondern das Gebot müßte schulgerecht nur deutsch genauer ausgesprochen werden: Achte Gott über alles und deinen Nächsten wie dich selbst. Ich kann Gott nicht lieben, wie ich mein Weib, meine Kinder lieben soll, meine Freunde lieben will, sondern im gläubigen Vertrauen auf Gott leben mir die höchsten Gefühle der liebenden Achtung, Ehrfurcht und Verehrung weit über die hinaus, die ich vor einem Menschen haben kann. Wird dies verwechselt, so verwirrt man sich in die Liebesschwärmereien der Mystiker, die sehr vom Uebel sind. Ferner ich soll nicht alle Menschen lieben wie mein Weib, meine Kinder und meine Freunde, aber ich soll jeden Menschen achten als Meinesgleichen, dies ist der rechte Spruch des Rechtes und von voller Anwendung für die gute Ausbildung des öffentlichen Rechtes im Staat und noch näher für die tugendliche Gesinnung. Die Ethik der Evangelien ist im Ganzen nicht ~~nur~~ eine solche idealisirende Lehre, aber viele untergeordnete Gnomen der Friedfertigkeit erinnern an solche Ideale religiöser Wünsche und werden als unmittelbare Verhaltungsregeln unbrauchbar. Zum Beispiel der Spruch: schlägt dich jemand auf den einen Backen, so reiche ihm den andern dar, ist ein recht guter Spruch für jeden, der so klug ist, sich nicht auf den einen Backen schlagen zu lassen, aber für den, der das erste Unglück hatte, ein sehr bedenklicher Rath, der besser nicht befolgt wird.

Kein Philosoph wird eine Ethik auf richtigeren Grundgedanken finden, als die lange erkannten, aber für den genaueren Ausspruch und die wissenschaftlich schärfere Unterscheidung war noch viel zu thun übrig. Wir

wollen zusehen, wie dafür nach und nach das Bessere ge-
leistet worden ist.

3) Unter diesen Beschränkungen zeigt sich indessen doch eben so, wie wir der speculativen Philosophie an verschiedenen Orten ein ganz verschiedenes Schicksal bereitet sahen, auch der Verlauf der Geschichte der praktischen Philosophie in dieser Zeit. Auch hier haben wir den Richtungen des Rationalismus von Descartes auf Spinoza, Leibnitz, Wolf einerseits und denen des Sensualismus andrerseits zu folgen, obgleich die erste Richtung uns hier nur äußerst geringe Ausbeute giebt. Das ungünstige Verhältniß zur positiven Religion ließ die Philosophen hier in Rücksicht der Principien lange nicht so tief eindringen als die Griechen. Weder die Idee des an sich Guten noch der Grundgedanke vom Werthe der Gesinnungen wurde wissenschaftlich scharf erkannt. Die größten speculativen Denker der Zeit, wie Descartes, Spinoza, Leibnitz, hatten sich die praktischen Untersuchungen gar nicht zu einer eignen Aufgabe gemacht; dies hatte zur Folge, daß sie das Wesen des Geistes nur in die Erkenntniß setzten, den eigenen Gehalt der Ideen des Guten und Schönen übersahen und anstatt dessen das Gute in einem deutlichen Erkennen fanden. Dieser Gedankengang mußte auf eine leere formale Vorstellung von der Vollkommenheit führen, welche nur einen theoretischen Begriff der Vollständigkeit enthält, ohne sagen zu können, welches denn der Gehalt des Vollkommenen sein solle. Da nun dieser Vorstellung für sich aller Gehalt fehlte, so konnte hier auch der Rationalismus in der Moral nur gemeinschaftlich mit dem Empirismus seinen Gehalt von den sinnlichen Bedingungen des Lebens entlehnen, daher entstand dann die Gleichförmigkeit des Geistes der Moral, welchen Kant nachher, (dem griechischen

Sprachgebrauch nicht entsprechend,) Eudämonismus oder Glückseligkeitslehre nannte. Spinoza wußte nur auf den Trieb der Selbsterhaltung hinzuweisen; Leibnitz deutet das christliche Gebot der Nächstenliebe durch die Erklärung: Lieben heißt an der Glückseligkeit eines Andern Freude finden und sie zu seiner eigenen Glückseligkeit rechnen. Alle blieben also hier bei der Bestimmung des Guten durch Genuß, Freude, Glück und Nutzen. Die Idee der Alten von dem innern Werth der Tugend und des in sich Guten wurde nicht hervorgehoben, und somit lief die Lehre immer auf Belohnung der Tugend durch Glückseligkeit hinaus.

Diesen Fehler der Lehre zeigt dann vorzüglich die Entwickelung, welche Wolf und dessen Schüler der Ethik gaben, indem er bestimmt dieses „vervollkommne dich selbst" als Princip der Moral aufstellte. Indessen bleibt ihm auch hier, wie wir es im allgemeinen fanden, das Verdienst einer großen Verständlichkeit und Klarheit der Beurtheilung und einer lichtvollen Zusammenstellung der gegebenen ganz philosophisch und nicht positiv aufgefaßten Lehren, so wie sich dies bis zu Reinhards Werk immer vollständiger entwickelte.

4) Der Empirismus, der sich nur durch Erfahrung belehren lassen will, hatte hier diesem gemäß ein günstigeres Geschick. So unhaltbar die Versuche der empirischen Schulen in England und Frankreich bleiben mußten, durch empirische Inductionen ein Princip der Moral festzusetzen, so haben doch die politischen Wissenschaften so reiche Gebiete, die nur durch Erfahrung erforscht werden können, und auch in der Moral mußte die Ausführung ungemein gewinnen in der genaueren Erforschung des Einflusses von Geschichte, Erziehung und positiver Religion auf die Ausbildung der sittlichen Lebensansichten der Völ-

ker. So bekommen wir hier vorzüglich in England eine eigne Ausbildung der Moral und Religionsphilosophie, die später in Frankreich lebhaft aufgefaßt und fortgebildet wird.

Der Streit der griechischen Schulen über das Princip des Guten ging nur auf die Frage, ob dieses in dem selbstständigen innern Werth der Tugend oder nur sinnlich in Vergnügen und Schmerz zu suchen sei. Dafür kam es nur darauf an, die Ueberordnung des rein vernünftigen, sittlichen Triebes über die sinnlichen Triebe der Neigung einsehen zu lernen, aber im Leben des menschlichen Geistes tritt nicht nur zwischen diese noch der verständige Trieb der reinen Liebe, welcher erfahrungsmäßig den innern Werth aller gesunden Entwickelung geistiger Fähigkeiten anerkennt, sondern noch unendlich mannigfaltig der Einfluß von Gewohnheit und Verstand auf die Ausbildung des Geistes, wodurch Hoffnung und Furcht, Unterhaltung, Mitgefühl und Theilnahme, wodurch Mode, Klugheit, Liebe und Zufriedenheit, wodurch Behaglichkeit, Mode und Aufklärung noch ihre verschiedenen Ansprüche machen. Da spielt dann die empirische Moral der neueren Zeit mit zerstreuten Beobachtungen der letzteren Art, indem sie bald eines von diesen Momenten, die doch keine Selbstständigkeit haben, als Princip voraussetzt, bald, weil sie dies bemerkt, überhaupt das Princip vermißt. Aber selbst bei den schlimmsten Fehlern in der Auffassung des Princips gaben diese Versuche doch manche Ausbeute für Lebensklugheit und richtigere Beurtheilung der Geschichte. Die wissenschaftliche Grundlage gab diesen Lehren wol Hobbes mit einer klaren Consequenz. Er fand in Selbstliebe und also in Selbsterhaltung den einzigen Zweck des menschlichen Strebens, daher setzt er das Recht in die Freiheit, seine natürlichen Kräfte der

gesunden Vernunft gemäß für diesen Zweck zu gebrauchen. Dabei werden aber die Menschen in Streit mit einander gerathen; es wird ein geselliger Zustand der allgemeinen Unsicherheit und Unruhe erfolgen, welcher jedes Recht wirkungslos macht. Dagegen fordert die Vernunft oder das natürliche Gesetz den Frieden; dieser kann aber nur durch Verträge erhalten werden, welche selbst wieder nur gesichert werden können, wenn alle dem Willen einer einzelnen physischen oder moralischen Person unterworfen werden. So verlangt er die Gründung des Staates durch absolute Gewalt der Regierung und absoluten Gehorsam der Unterthanen.

5) Der Widerwille gegen die Selbstsucht in dieser Lehre führte zuerst den Richard Cumberland (geboren 1632, starb 1719) zu einer milderen christlichen Moralphilosophie, welche als Princip der sittlichen Handlungen das Wohlwollen gegen alle Menschen und gegen Gott ansetzte. Viele Lehrer folgten dieser Ansicht, fanden sich aber wie Shaftesbury und die meisten englischen Deisten mit ihren ächt christlichen Gedanken im Widerstreit mit der sogenannten christlichen Moral, weil sie sich gedrungen fühlten, dem alten kirchlichen Aberglauben entgegen zu treten, der die gesunde Kraft der Tugend verkannte, den Aufschwung der Vaterlandsliebe nicht achtete, und sich anstatt dessen in Kopfhängerei und Selbstverachtung gefiel, indem er den Werth der Tugend nicht in ihrem innern Werth, sondern nur in der Speculation auf die ewige Seligkeit fand. Mit treffender Ironie sagt Shaftesbury hierzu einmal: „fromme Leute, die so denken, geben so wenig auf die unmittelbare Beruhigung und Freude, welche aus wohlwollenden Gesinnungen und Handlungen entspringt, daß sie alle natürliche Wonne und Freude, womit die Tugend sich selbst

belohnt, voll heiligen Eifers verwerfen, dagegen aber die Glückseligkeit eines lasterhaften Lebens erheben und versichern, daß sie, wenn sie nicht aus Hoffnung zukünftiger Seligkeit und aus Furcht vor den Strafen einer andern Welt der Tugend treu bleiben müßten, sogleich aller Tugend entsagen und sich dem Laster ergeben würden."

Der ganzen Ausbildung dieser Moral des Wohlwollens war aber philosophisch das eigentliche Hinderniß gegeben in dem Vorurtheil des sinnlichen Ursprungs aller unsrer Erkenntnisse, welches mit der Lehre vom moralischen Sinn verbunden wurde und so mehrere Ausbildungen erhielt. So gab Anton Ashley Cooper, Graf von Shaftesbury (geboren 1671, starb 1713) seine von einem milden Odem der Geistesschönheit belebten Betrachtungen, in denen er das Princip als Harmonie der idiopathischen und sympathischen Neigungen aussprach. Später führte der Irländer Francis Hutcheson (geboren 1694, seit 1729 Professor zu Glasgow, starb 1747) dieses System der wohlwollenden Neigungen bestimmt unter dem Princip des moralischen Sinnes aus. Den sittlichen Werth setzt er in die wohlwollenden Neigungen und die uneigennützigen Handlungen. Diese Güte ist von Nutzen und eignem Vortheil, von Vergnügen im Mitgefühl und vom sittlichen Vergnügen, sie ist von Wahrheit und theoretischer Vernunft, auch vom Willen Gottes unabhängig; sie ist nur in einem sittlichen Triebe gegründet, welchem Würde, gebietende Kraft und die Bestimmung zukommt, alle Kräfte und Bestrebungen des Menschen in Ordnung zu erhalten und den Streit zwischen dem eigennützigen und uneigennützigen Streben zu entscheiden. David Hume folgte in seiner Moral derselben Ansicht. Die Darstellung dieser Lehre änderte, ohne ihren Geist zu verlassen, der Schotte Adam

Smith (geboren 1723, gestorben 1790) indem er in seiner Theorie des sittlichen Gefühls schlechthin das Mitgefühl (Sympathie) an die Stelle des moralischen Sinnes setzte. Er fand, daß das Wesen der Sittlichkeit nur in Handlungen bestehen könne, welche allgemein gebilligt werden müssen, daher machte er das Mitgefühl zum Richter über die Moralität. Er spricht sein Princip aus: handle so, daß andere mit dir sympathisiren können. Denn im Mitgefühl versetzen wir uns an die Stelle eines Andern und beurtheilen die Schicklichkeit seiner Handlungen frei von seinen subjectiven Bestimmungen unparteiisch.

So gehört diese Moral des Wohlwollens, besonders in dieser letzten Ausführung, einer sehr gesunden Auffassung der sittlichen Wahrheiten, in der Anerkennung der allgemeinen Menschenliebe und des Gemeingeistes, nur das Vorurtheil des sinnlichen Ursprungs aller unsrer Erkenntnisse ließ den rein vernünftigen Ursprung der sittlichen Wahrheiten verkennen und daher die Lehre ohne ein wahres Princip und somit auch ohne feste Regeln ihrer wissenschaftlichen Entwickelung.

6) Die vielfachen moralphilosophischen Versuche derselben Zeit in Frankreich sind für uns von gar keiner Bedeutung, da sich das Gute in ihnen ganz nur in Beobachtung des Menschenlebens für Lebensklugheit verliert, meist ohne nur eine ernste sittliche Ansicht irgend zu suchen, und da sie im Streit mit dem Aberglauben doch nur die Waffen weiter brauchen, welche sie von den Engländern entlehnt hatten. So schildern die Maximen des Herzogs de la Rochefoucauld (geboren 1612, starb 1680) mit scharfem lebensklugen Blick die Klugheit des Eigennutzes; so lehrte Mandeville (ein Holländer von französischer Abkunft, geboren 1670, starb 1733) in England eigentlich im Streit gegen Shaftesbury's

Lehre des Wohlwollens nach seiner Fabel von den Bienen, wie alle sittlichen Vorstellungen nur als künstlich erzeugte Vorurtheile der Staatsklugheit und des Priesterbetruges entstehen, die Laster der Einzelnen aber der ganzen Gesellschaft vortheilhaft seien. Wir haben es hier mit lauter Schilderungen zu thun, in denen nur die mittelbaren Gesetze der Gewöhnung und des oft irrenden Verstandes beachtet werden, ohne auf die Grundtriebe tiefer hinein zu blicken, die zuerst das Leben bewegen müssen, welches gewöhnt oder verständig fortgebildet werden soll. Die gleichen Fehler zeigen sich auch bei Voltaire, Rousseau, den Encyklopädisten und denen, die mit diesen waren. Wir sehen den Rousseau in seiner Liebe zum einfacheren Naturzustand der Menschen und im Widerwillen gegen die höhere Ausbildung des Verstandes nur spielen mit der Verwechslung der wahren Aufklärung für Wissenschaft und Kunst und dem modisch verirrten und verwirrten Treiben in dem von Habsucht, Ehrgeiz und Herrschsucht geplagten Leben. Wir werden endlich wieder zu den Folgen der durch Despotismus der Jesuiten und Maitressen verdorbenen Sitten der höheren Stände in Frankreich zurückgeführt, indem der Geist in der Freude, von der Lüge der heuchlerischen Geistlichkeit losgekommen zu sein, mit der Moral der Selbstverachtung spielt, und sich die Lebensansichten der Habsucht und Selbstsucht als die wahre Lebensklugheit vorspiegelt. So freut sich de la Mettrie ernsthafter als einst Sextus Empiricus, um nichts vernünftiger zu sein als ein Hund, und der Generalpächter Claude Adrian Helvetius (geboren 1715, starb 1771) macht vielen Leuten große Freude mit seiner klaren Lehre, in der er zeigt, wie kluge Selbstsucht die alleinige wahre Menschenweisheit sei.

Bei dem Ueberblick dieser ganzen empirischen Moral müssen wir an das zurückdenken, woran wir bei Epikuros erinnert wurden. Hier der wohlwollende und wohlthätige Helvetius, mit allen selbstdenkenden, die denselben Weg gehen, hält oberflächlichen leichtsinnigen Witz für philosophischen Geist und spricht mit diesem Witz über Welt und Leben ab, weil er den sittlichen Ernst nur unter der Maske des verhaßten Aberglaubens und seiner heuchlerischen Frömmelei gewahr wird. Schwätzer, die diese Lehren nur nachsprechen, können dadurch zur Vertheidigung der ärgsten sinnlichen Rohheit und sogar der Verruchtheit verleitet werden, weil die Principien des Seelenadels fehlen, aber die selbstdenkenden Lehrer hier Helvetius, die Verfasser des système de la nature und noch mehr die belebteren anderen, erkennen Recht und Macht der Tugend an, so gut wie die Lehrer von Kyrene und Epikuros. Aber freilich bleibt die leichtsinnigere Rede hier matter und schlaffer als bei den Führenden der griechischen Schulen, weil diesen doch das Bild gesunder Seelenstärke näher vor der Seele blieb als hier den Neueren, denen die verschrobenen Entsündigungsphantasien doch noch den Blick umnebelten, wiewol sie sie haßten und verwarfen. Den Kyrenaikern und dem Epikuros diente die Tugend nur, um das wahre Vergnügen oder die Seelenruhe zu sichern, aber diese dienende Tugend war doch die Stärke und edle Kraft der Seele. Hier diesen Neueren ist sie aber nur eine matte Klugheit, welche der Gesellschaft das Nützliche zu beschaffen und zu ordnen versteht. Das Skeptische des philosophischen Geistes dieser Zeit bleibt auch bei den geistreichsten und kenntnißreichsten Männern derselben darin sichtbar, daß sich ihr Leichtsinn doch eigentlich immer nur in der Ironie gegen den herrschenden Aberglauben und die herrschende Gewaltthätig-

keit gefällt. Der rohe kirchliche Geist der Zeit und die verruchte Gewaltthätigkeit der Herrscher mußten wol den gerechten Zorn der Freidenkenden gegen sich wecken, aber leider waren ja diese Freidenkenden in demselben Geist der Zeit aufgewachsen, ihnen fehlte fast allen Stolz und Treue eines festen Charakters und so blieb ihnen nur das eitle Bestreben, diesen nichtswürdigen Lebensansichten mit Spott und Verachtung zu imponiren, anstatt sie mit heiligem Eifer zu bekämpfen. Und so fällt alle diese lebendige Anregung und Bewegung des Geistes von dem fröhlichen Leichtsinn des Voltaire bis zu der düster ernsten Sentimentalität des Rousseau aus der Geschichte der Philosophie heraus, wie großartig sie gleich für den freien Geist in der europäischen Sittengeschichte ihrer Zeit in Verbindung mit den englischen Deisten gewirkt hat.*)

2. Aesthetik.

§. 175.

Die Kunst der Beredtsamkeit und die Dichtkunst waren schon seit alter Zeit unter den griechischen Philosophen Gegenstände wissenschaftlicher Untersuchung, auf welche gar mancher, wenigstens seit des Aristoteles Rhetorik und Poetik, zurückgeführt wurde. Aber das Werk der schönen Künste selbst hat erst in neuerer Zeit theoretische wissenschaftliche Unterlagen erhalten und zwar nach zwei verschiedenen Zwecken, einerseits um der größeren Künstlichkeit der Ausführung willen, andrerseits für die Gelehrsamkeit der nachahmenden Kunst. Die

---

*) Vergleiche dafür F. C. Schlosser Geschichte des achtzehnten Jahrhunderts, Theil 1 und 2.

Alten hatten zwar schon einige perspectivische Regeln für die Bühne und dann die Regeln der architektonischen Proportionen aufgestellt, aber künstlicherer theoretischer Nachhülfe bedurften erst jene genialen Niederländer, welche die Gründer der neuen Malerei und der neuen Musik wurden und dafür die perspectivischen Projectionen auf eine Ebene und die Gesetze des Contrapuncts mit den Regeln des Generalbasses für die Theorie der Harmonien erfanden. Das andere weniger lobenswerthe ist die Gelehrsamkeit der neueren Kunst. Es war zwar auch die römische Kunst eine schwächere, die Griechen nachahmende, großentheils den vornehmen Ständen dienende, aber sie gehörte doch der Forterbung eines Volkslebens von verwandter Religion, Sitte und Sprache. Die künstlerische Entwickelung des späteren Lebens bleibt dann original. Volksdichtung ist die Dichtung der provençalischen, deutschen und normännischen Sagen, im Leben der eignen Religion sind die ästhetischen Ideen der maurischen und altdeutschen Baukunst erfunden, der eignen Religion entstammen die Aufgaben der neuen Malerei und Musik. Aber die scholastische Wissenschaft war einseitig künstlich dem alten griechischen Leben entlehnt, als daher Dante in dem göttlichen Schauspiel die scholastische Weltansicht dichterisch ausführte und als seine Nachfolger die größere Klarheit und Kraft des griechischen Geistes fühlten, da machten sie sich auch künstlerisch ein Leben zur Regel der Nachahmung, dessen Religion, Sitte und Sprache ihnen und noch mehr ihrem Volke ganz fremd und fern waren. So hat im Ganzen die neue schöne Kunst die gelehrte Künstlichkeit, losgerissen vom Leben des eignen Volkes, erhalten, wovon nur einzelne Genie's wie zum Beispiel dort Cervantes, hier der unerreichte Shakespeare sich frei zu machen vermochten. Das künstlichste Erzeug-

niß dieses Geistes ist die Kunst der Franzosen im siècle de Louis XIV. correct, geistreich, kalt mit wenigem Genie und in einer gewissen Gleichmäßigkeit des Charakters für alle schönen Künste vom Garten- und Schloßbau zur Bildhauerei und bis zum Trauerspiel. Dies ließ eine sehr weitläuftige theoretische Besprechung zu, und von dorther sind uns auch die unbestimmten philosophischen Betrachtungen über das Schöne und die schönen Künste geworden, indem die meisten die Untrüglichkeit der Regeln des Aristoteles voraussetzten und meinten diesen treu geblieben zu sein, bis Batteux eine neue Theorie nur unter dem Princip der Nachahmung der Natur versuchte. Die niederländischen Interessen verbanden sich enger mit der Wissenschaft, dafür sprachen seit Albrecht Dürer und Leonardo da Vinci so viele für die Malerei, noch mehrere für die Theorie der Musik. Diese Interessen aber mit denen der gelehrt nachahmenden Kunst verbunden, führten in das eigentliche Gebiet der Kritik des Geschmackes ein, worin Batteux (1746) den Franzosen, Hutcheson (1720) und Henry Home (1762) den Engländern vorangingen, kräftiger bei uns Lessing und Winkelmann den Geist weckten.

Alles dieses liegt indessen meiner jetzigen Aufgabe zu entfernt. In die Reihe der philosophischen Disciplinen wurde die Lehre vom Schönen und Erhabenen erst in der Wolfischen Schule eingeführt, indem die Genauigkeit von Wolf's philosophischer Encyklopädie zuerst die Lücke bemerken ließ. Einer von Wolf's ausgezeichnetsten Schülern, Alexander Gottlieb Baumgarten (geboren in Berlin 1714, gestorben als Professor in Frankfurt an der Oder 1762) und dessen Schüler Friedrich Meier (geboren 1718, gestorben als Professor in Halle 1777) machten hierauf die ersten Versuche. Baum-

garten bemerkte, daß die Lehre vom Geschmack, vom Schönen und von den schönen Künsten eine Stelle im System der philosophischen Wissenschaften fordere und suchte diese nun auf. Dabei leitete ihn die Anschaulichkeit alles Schönen und wol der Leibnitzische Gedanke, daß das Anschauliche der sinnlich verworrenen Vorstellungsweise gehöre. So meinte er, neben der Logik als Denklehre sei noch eine eigne Sinnenlehre, welche er deswegen Aesthetik nannte, erforderlich und für diese hielt er die Lehre vom Schönen und vom Geschmack und bearbeitete daher die Schönheitslehre zuerst bestimmt als eine eigne philosophische Disciplin (1750—58) unter dem Namen **Aesthetica.** Er erklärte die Aesthetik für die Wissenschaft der sinnlichen Erkenntniß und das Schöne für die vollkommne sinnliche Erkenntniß; dabei sucht er diese Vollkommenheit erstens in der Uebereinstimmung der Gedanken zur Einheit, zweitens in der schönen Ordnung und Disposition der Gedanken sowol in Beziehung auf sie selbst als in Beziehung auf ihre Gegenstände, und drittens in der Schönheit der Bezeichnung unsrer Gedanken und ihrer Gegenstände. Nach diesem unvollkommnen Entwurf gab er die Ausführung, welche sehr unvollständig bleiben mußte, aber auf die weitere philosophische Fortbildung der Lehre bedeutend wirkte, besonders durch seine Entgegensetzung von Logik und Aesthetik, welche der ganzen Aufgabe eine Einseitigkeit der Auffassung brachte, die ihr lange geschadet hat, und ihre geschmacklose Dürre nachtheilig abstechen ließ gegen die, wenn schon principlosen, doch belebteren und geschmackvolleren Betrachtungen in Henry Home's Elementen der Geschmackskritik.

Für den Gedanken, der Geschmackskritik eine philosophische Lehre vom Schönen und Erhabenen als

Grundlage zu geben, war also hier eigentlich nur die Aufgabe erkannt, die Lösung derselben gehört erst der späteren Zeit, denn die schärfere Bestimmung der Grundbegriffe nur zur Unterscheidung des Schönen vom Angenehmen und Guten hat erst Kant gegeben.

3. Politik.

§. 176.

1) Der Geist der Ethik konnte gegen den der Alten nur durch das Verhältniß zur positiven Religion umgeändert werden. Für die politischen Wissenschaften war dies anders. Hier verbinden sich so viele Zweige der Erfahrungswissenschaften mit einer philosophischen Grundlehre über die Ideen der Gerechtigkeit, und demgemäß haben wir in der einen Aufgabe der Politik als Staatslehre folgende untergeordnete Aufgaben als mit einander verbunden zu beachten.

1. Die Aufgabe der politischen Literatur in engerer Bedeutung, welche die Regierungskunst und den Streit um Staatsrecht, Staatsverfassungslehre und Völkerrecht betrifft.

2. Die Aufgabe der philosophischen Rechtslehre, des Vernunftrechtes in der Frage nach den Urgesetzen der Gerechtigkeit.

3. Die Aufgabe der Philosophie der positiven Rechtsgesetzgebung.

4. Die staatswirthschaftliche Aufgabe.

5. Die Philosophie der Geschichte der Menschheit.

Diese Wissenschaften sind in der neueren Zeit philosophisch geworden nach sehr verschiedenen leitenden Ideen. Den ungestümeren politischen Streit in engerer

Bedeutung brachte Grotius zuerst auf eine festere wissenschaftliche Grundlage, indem er für völkerrechtliche Streitigkeiten die Grundbegriffe vom Recht genauer zu ordnen suchte und dadurch den Pufendorf zum ersten Entwurf des Naturrechtes, jener recht eigentlich dem deutschen Katheder gehörenden Wissenschaft, führte, in welcher man mit der Frage der philosophischen Rechtslehre die Philosophie der positiven Rechtsgesetzgebung verband. Der Geschichte dieser Lehre ist am bestimmtesten zu folgen. Mit dieser Lehre verband sich dann die alte von den Staatsverfassungsformen, in der man seit den Streitigkeiten in der englischen Revolution meinte, eine Theorie der allein gerechten Staatsverfassung a priori geben zu können, deren Irrthümer nachher so sehr bedeutend geworden sind.

Eine Wissenschaft der Staatswirthschaft und Nationalökonomie gehört ganz der neuen Zeit. Sie hat angefangen theoretisch zu werden durch die geschichtlichen Streitigkeiten um das Recht der Besteurung und hat ihre Fortbildung vorzüglich der Verbindung dieser Steuerinteressen mit denen des Handels und der Gewerbe zu verdanken.

Endlich der ganze Aufschwung des erfahrungsreicher gewordenen Geistes brachte auch ganz andere Ansichten von der Geschichte der Menschen, das Gemälde schloß sich in ein Ganzes zusammen, seitdem man das Rund der Erde hatte überblicken lernen, es stellte sich die Aufgabe den Gesetzen der Fortbildung und Umwälzung im Völkerleben nachzuspüren. Dadurch bekam auch die Aufgabe der Geschichte als Geschichte der Menschheit eine philosophische Gestalt, und das Interesse derselben erhob sich noch mehr durch den Einfluß des theologischen Rationalismus auf die Auffassung der christlichen

lichen Symbolik. Der christliche Mythus trug anfangs die Erwartung in sich, daß in der Zeit der Erlösung des Menschengeschlechtes das Himmelreich nahe herbei gekommen sei und das Ende der Tage bevorstehe. Nachdem aber diese Erwartung ihre geschichtliche Bedeutung verloren hatte, war es doch natürlich vorauszusetzen, daß nach der Zeit der Erlösung des Menschengeschlechts sich das Leben der Menschen zum edleren und vollkommneren entwickeln werde und so bekam die Idee der Philosophie der Geschichte der Menschheit oder der sichern stufenweis fortschreitenden Veredlung der Menschen, welche dem nüchternen Geschichtsforscher eben nicht sehr glänzend erscheinen wird, gleichsam eine religiöse Bedeutung.

Unter allen diesen politischen Aufgaben bleibt uns aber zuletzt die philosophische Rechtslehre die allein fest philosophische. Die andern alle sind Theile der Erfahrungswissenschaften, müssen aber in der Geschichte der Philosophie erst allmählich genauer von jener gesondert werden.

2) In der ganzen Geschichte dieser philosophischen Politik werden wir schnell von den Griechen in die neue Zeit herübergeführt. Cicero bleibt noch bei Platon und Aristoteles; im Imperatorenreich hatte das Hauptthema, die Vergleichung der verschiedenen Staatsverfassungsformen, kein geschichtliches Interesse, daher wenden auch die Schulen der Philosophen wenig ihre Aufmerksamkeit hierher. Nur eine Aufgabe aus dem Ganzen, die Gerichtsverfassung und die Theorie der positiven Privatrechte, war von früher Zeit her dem Staatsleben der Römer eine ganz eigene geworden. Diese Institute und diese Lehren bildeten sie bis zuletzt durch die großen Rechtslehrer der glänzenden Zeit des Imperato-

renreiches, die sich zur stoischen Schule rechneten, mit solcher Vollkommenheit aus, daß wir noch ihre Schüler und Nachahmer geblieben sind.

Sonst beschäftigten den freieren wissenschaftlichen Gedanken die politischen Lehren erst wieder als im Ablauf des Mittelalters der Streit der Gewalt der Fürsten mit der römischen Kirchengewalt bei schwächer werdendem Aberglauben besonnener werden konnte und die steigende Bildung des dritten Standes zugleich die Ideen der bürgerlichen Freiheit zu beleben anfing für die Rechte der ganzen Volksgemeinschaft und gegen die Herrscherwillkühr. Diese neue Rede fängt an um die erste Zeit der Reformation der Kirche. Ueberschlagen wir das ganze Werk des selbstdenkenden philosophischen Geistes in dieser politischen Literatur, so werden wir finden, daß er in den politischen Lehren in engerer Bedeutung, mit denen man sich hier zuerst beschäftigt, immer nur vergebens nach Unabhängigkeit ringt, in der That aber jedesmal von den Erfahrungen des Tages gebunden bleibt, entweder indem er den gegenwärtigen seine Philosophie anzupassen sucht, oder die eben vorübergegangenen zu commentiren bemüht ist. So gruppiren sich die Schriftsteller nach den wichtigen politischen Ereignissen, ihre Urtheile wechseln mit dem Lauf der Begebenheiten und die Wissenschaft bildet sich großentheils in Parteischriften. Eigentlich philosophische Aufgaben sind dabei nur die Theorie der Staatsverfassungen und das Naturrecht. Darauf werden wir in folgender Weise geführt.

§. 177.

1) Das erste Thema war und blieb lange Herrscherrecht und Herrscherkunst. So weckte zuerst der Streit um republicanische Städteverfassung den Geist

des Florentiner Nicolo Machiavelli (geboren 1496, nahm Gift 1527 oder 1530), der mit Geschmack und classischer Bildung geschichtliche und politische Werke schrieb. Er lebte in der Zeit, als die mediceische Familie sich zu Beherrschern des republicanischen Florenz aufwarf. Er war eifriger Republicaner, aber wenigstens scheinbar inconsequent in seinem Benehmen, indem er sich oft der herrschenden Partei anschloß. Daher waren die Mediceer bald ihm Freund, bald gegen ihn, so daß sie ihn verfolgten und seiner Stellen entsetzten, dann aber wieder begünstigten. In der That aber hat ihn wohl stets der vaterländische Sinn für sein Italien belebt, der die Ohnmacht und Zerstückelung seines Vaterlandes haßt und ihm Kraft und Einheit wieder wünscht. Seinen republikanischen Geist zeigen seine historischen Schriften, wie seine Lobrede auf Brutus und Cassius und die Gespräche über die zehn ersten Bücher des Titus Livius. Später schrieb er sein berüchtigtes Werk **il principe**, nach griechischem Sprachgebrauch der Tyrann, welches bei uns fälschlich Regierungskunst anstatt Herrscherklugheit genannt worden ist. Dieses wird stets seinen Werth behalten, indem es kalt mit geschichtlicher Treue den Tyrannen schildert, welches für den, der Pflicht, Recht und Sitte nicht achtet, die Mittel seien, um unbeschränkte Macht zu erwerben und zu erhalten, und damit ist es das Lehrbuch der Herrscherkunst geworden, mit welcher die meisten rohen Machthaber in der Geschichte ihre Erfolge erhielten.

2) Weiter werden wir zu denen geführt, deren Gedanke durch die Unruhen unter Heinrich III. in Frankreich angeregt wurde. Hier declamirte der Freund des Montaigne, der Parlamentsrath Etienne de la Boetie (geboren 1530, gestorben 1563), ungestümer

gegen Herrscherwillkühr in seinem discours de la servitude volontaire ou le Contr' Un. Wie ists möglich, sagt er, daß ein ganzes Volk sich einem Tyrannen unterwirft, der keine andere Macht hat, als die es ihm einräumt? Wie leicht muß es jedem Volke sein sich zu befreien? Tyrannen mögen es durch Wahl des Volks, Glück der Waffen oder Erbschaft geworden sein, der Erfolg ist ungefähr derselbe. Aber die Völker unterwerfen sich aus angebornem Sklavensinn, der ihnen noch weiter Schlaffheit und Muthlosigkeit erzeugt. — Nicht der Tyrann allein herrscht; er hat sechs Günstlinge, diese sechshundert Clienten, diese sechstausend, welche von ihnen leben, so kann der Tyrann das Volk zu sich ziehen, wie Jupiter die Götter an der Kette. — Doch ist niemand unglücklicher als der Tyrann selbst und seine Günstlinge.

Gemäßigter sprach zu gleicher Zeit Jean Bodin, geboren 1529, früher als Jurist und Philolog Professor zu Toulouse, später juristischer Geschäftsmann; eine Zeit lang in Gunst bei Heinrich III., nachher bei dessen Bruder Franz, Herzog von Alençon. Er starb 1596 an der Pest. Bodin schrieb sechs Bücher von der Republik, mit denen er großes Aufsehen machte. Er schloß sich darin an Platon und Aristoteles an und lehrte vorzüglich: Eine gemischte Verfassung aus Monarchie und Demokratie ist die beste. — Regenten sind an Gottes- und Naturrecht noch mehr gebunden als die Unterthanen. — Ohne Bewilligung des Volkes dürfen sie keine Abgaben erheben. Dafür spricht er sehr stark und darüber wurde er von den Vertheidigern der Monarchie am meisten angefeindet. — Die Unterthanen dürfen aber selbst Tyrannen nicht absetzen, denn alle Obrigkeit

ist von Gott eingesetzt; aber fremde Fürsten dürfen den Tyrannen absetzen.

Bodin hat also schon viele Stichworte der politischen Streitigkeiten besonnener besprochen. Daneben geht aber die verworrenere und ungestümere Rede der Gegner der fürstlichen Gewalt (der Monarchomachen) und ihrer Vertheidiger her. Dies ist schon ein alter Streit der Mönche, in welchem schon Occam und sein Schüler Marsilius Mainardinus für Ludwig den Baier schrieben. Größere Heftigkeit gaben aber der Rede der Monarchomachen die Bluthochzeit und die Verbrechen am Hofe der jungen Maria von Schottland, wo der Dichter Buchanan und Languet eiferten. Daran schlossen sich die mönchischen und vorzüglich jesuitischen Vertheidiger der Ermordung von Heinrich III. und Heinrich IV. in Frankreich. Endlich die gleich unklare und gleich ungestüme Rede ertönt im Anfange der englischen Revolution, so wie der Dichter Milton als Republikaner und Salmasius sich stritten. Nach und nach gewinnt aber hier die Rede mehr Besonnenheit und die Lehre von den Staatsverfassungen erhält eine anscheinend philosophisch wissenschaftliche Gestalt vorzüglich durch Hobbes und John Locke. Zwar sind auch diese Schriften eigentlich nur von den Interessen der Tagesgeschichte abhängig; Hobbes spricht im Interesse Carls II. für absolute Herrschergewalt, Locke für die Verhandlungen Wilhelms III. mit dem Parlament, aber sie geben doch die Grundlagen der Staatsverfassungstheorie der neueren Zeit.

3) Die Hauptfrage blieb immer die nach dem ersten Grunde des Rechtes zur Herrschaft. Die christlichen Ermahnungen zum Gehorsam der Bürger gegen die Obrigkeit und die Gesetze in einem wohlgeordneten

Staate hatten zu einer unklaren mystischen Theorie geführt, nach welcher alle Obrigkeit von Gott eingesetzt sein sollte, gegen die immer wiederkehrenden schreienden Beweise der Geschichte, wie sie oft durch rohe Gewaltthat umgeändert und neu gegründet werde. Dazwischen hatte der scharfsinnige Robert Filmer, der zuerst in England gegen die Hexenprocesse eiferte, in seinem **Patriarcha** die sonderbare Phantasie: Um den Streit zweier unabhängigen Parteien zu vermeiden, wird absolute Herrschaft eines einzelnen erfordert. Nun war Adam der erste unumschränkte Monarch, von diesem erbte sein ältester Sohn die Macht und von dem ist sie durch Erbrecht an alle Fürsten gelangt.

Unsre Philosophen gehen aber von dem Satz des Aristoteles aus, alle Gemeinschaft der Bürger im Staate beruht auf einer gesetzlichen Uebereinkunft (*συνάλλαγμα*) und suchen daher das öffentliche Recht durch Verträge zu gründen.

Hobbes geht in seinem **Leviathan sive de civitate ecclesiastica et civili** davon aus, daß im Naturzustand ein Recht aller auf alles statt finde und daraus ein Krieg aller gegen alle hervorgehe, also ein rechtloser Zustand, gegen den die gesunde Vernunft den Frieden fordere. Dieser sei nur unter Verträgen zu erhalten, daher führe nur ein unbedingter Unterwerfungsvertrag unter den Herrscher aus dem Naturzustand in den Staat. So fordert er die unumschränkteste Monarchie, ohne alle Verantwortlichkeit des Regenten, gegen den das Volk nichts dürfe. Aber dem ohnmächtigen Regenten, der sein Volk nicht wirklich schützen kann, spricht er das Recht zur Regentschaft selbst ab, ohne zu bedenken, daß damit sein Unterwerfungsvertrag unmittelbar vernichtet ist, indem nur die Uebermacht des Stärkern entscheidet und

jeder Aufruhr dadurch schon gerechtfertigt wäre, daß er glückt.

Locke sucht in seinem **two treatises of government** erst den Robert Filmer zu widerlegen und giebt dann eine feinere eigne Theorie. In einem Naturstand unter Gesetzen der Vernunft giebt es natürliche Rechte als allgemeine Menschenrechte; zu diesen gehört, frei und gleich geboren zu sein, Forderung der Sicherheit des Eigenthums, und natürliches Eigenthumsrecht durch Besitzergreifung und Bearbeitung von Sachen. Der Staat ist nothwendig um der Gerichte willen, er entsteht nur durch einen Vereinigungsvertrag, bei dessen Abfassung die Mehrheit der Stimmen entscheidet. Absolute Monarchie ist rechtswidrig; das Volk hat ein Recht der Souveränität; die Rechte des Monarchen gründen sich erst auf einen freiwilligen ausdrücklichen Vertrag, der mancher beschränkender Bestimmungen bedarf.

Diese Vertragstheorie zur Constituirung des Staates hatte schon früher in der Umbildung von Hobbes Lehre Pufendorf in seinem **ius naturae et gentium** Buch 7. Cap. 2. genauer entwickelt. Ihm sind zur Constituirung des Staates drei Grundverträge erforderlich. Die Gesellschaft muß erstlich durch einen Vereinigungsvertrag zusammentreten; dann ihre Angelegenheiten in einem Verfassungsvertrag ordnen und endlich dessen Anordnung gemäß im Unterwerfungsvertrag sich der Regierung unterwerfen.

Dies sind die führenden Grundgedanken einer angeblich **a priori** zu entwerfenden einzig gerechten Staatsverfassung geworden. Es behält aber diese ganze Rede vor allen darin etwas Schwankendes, daß allen diesen Lehren ein nothwendiges Princip der Gerechtigkeit fehlt und also unbestimmt bleibt, ob man um ein verpflichten-

des Staatsrecht oder nur um Schicklichkeit der Staatsklugheit verhandelt. Indessen die Forderungen der Freiheit und Gleichheit setzen immer das erstere voraus, wenn sie irgend eine scharfe Bedeutung haben sollen. Daher die Inconsequenz aller derer, welche mit Eifer die Unverletzlichkeit der Menschenrechte vertheidigen, ohne einen nothwendigen Grund sittlicher Verpflichtung oder religiöser Heilighaltung zu erkennen.

Es liegt überhaupt in dieser ganzen Lehre von den Staatsgrundverträgen eine Verwechselung des aristotelischen συνάλλαγμα (gesetzliche Uebereinkunft) mit dem römischen contractus (Vertrag.) Der Vertrag ist im positiven Recht eine besondere Form der persönlichen Rechte, bei welcher der Grund der Berechtigung und Verpflichtung in der freien Einwilligung der Parteien liegt. Aber im positiven Rechte gehen allen diesen persönlichen Rechten, die ein besonders thatsächliches Verhältniß einzelner Personen gegen einander voraussetzen, die Realrechte voraus, welche allen Bürgern schlechthin durch das Gesetz gelten, mag dieses nun durch Gewohnheit und Herkommen, oder durch die Gewalt der Regierung geordnet sein. Das ganze positive Rechtssystem im Staat kann also nur in Realrechten gegründet sein und nicht nur durch Verträge.

Vergleiche ich nun hiermit die Begriffe der staatsrechtlichen Vertragstheorie, so ergiebt sich, daß sie eigentlich nur dem positiven Privatrecht entlehnt sind. Jeder Gesellschaftsvertrag im positiven Privatrecht, durch welchen für beliebige Zwecke eine Gesellschaft durch freiwilliges Zusammentreten ihrer Mitglieder gebildet und geordnet wird, muß die drei Theile der Vereinigung, Verfassung und Unterwerfung unter eine geschäftsführende Auctorität in sich enthalten, so daß der Verpflichtungs-

grund jedes Mitgliedes in der freien Einwilligung jedes Mitgliedes zu diesem Vertrage liegt.

Mit diesen Begriffen läßt sich nun ins unbestimmte die Constitution jedes Staates vergleichen, wenn ich anstatt des Vertrages nur von gesetzlicher Uebereinkunft rede. Jeder Staat, auch die gewaltthätigste nur vom Schrecken zusammengehaltene Despotie besteht in solchen gesetzlichen Uebereinkünften, die durch Herkommen oder Herrschergewalt bestehen und in denen regieren und regiert werden geordnet ist. Aber nach diesen Begriffen kann ich weder die Gerechtigkeit noch die Zweckmäßigkeit einer Staatseinrichtung beurtheilen, sondern sie finden thatsächlich ihre Anwendung so gut bei der ungerechtesten und gewaltthätigsten Einrichtung, wie bei der gerechten und guten.

Wer also diese Begriffe zur Unterlage seiner staatsrechtlichen Beurtheilung wählt, der will es anders und begeht die Verwechselung des Vertrages mit der gesetzlichen Uebereinkunft. So ist über diesen Grundbegriffen die philosophische Staatsverfassungslehre entstanden, in welcher die Formen überhaupt und besonders die Formen der Wahlverfassungen unter dem Namen der repräsentativen Verfassungen so sehr überschätzt worden sind.

In der That kommen wir hier philosophisch nicht über den Satz des Aristoteles hinaus: die gute Verfassung ist die, in welcher die gesunde Vernunft nach den Zwecken des öffentlichen Wohls entscheidet. Aber wie nun die gesunde Vernunft zu erfragen sei und was sie als das öffentliche Wohl bezeichne, das sind Fragen, welche nicht nach Rechtsbegriffen allein, sondern nur mit Hülfe aller Belehrungen der Geschichte und Erfahrung beantwortet werden können.

Hier ist in der Theorie der Wahlverfassungen sehr gefehlt worden, indem man den allgemeinen Willen (vo-

lonté generale) in einem gebildeten Volke, das heißt die gesunde Vernunft, mit dem Willen Aller (volonté de tous) verwechselte, und dann bemerkte, daß, da alle selten einstimmig seien, die Mehrheit der Stimmen zu entscheiden habe, (wenn 999 verständige Männer von tausend Thoren überstimmt werden, so wird die Gerechtigkeit nur erfüllt, indem der Staat nach dem Willen der Thoren zu Grunde gerichtet wird), oder gar, wie Rousseau es später im contrat social ausführt, von dem chimärischen Grundgedanken ausgeht, daß die ganze Volksgesellschaft ohne Wahl und Stellvertretung sich selbst die Gesetze geben solle. Der Fehler ist Wiederholung des vorigen. In einer Gesellschaft, deren Mitglieder als gleich einsichtsvoll anzusehen sind, wird die Entscheidung nach Mehrheit der Stimmen die einfachste Anordnung sein, wo aber diese Voraussetzung nicht gilt, ist sie ein unbeholfenes Auskunftsmittel. Der wahre Zweck der repräsentativen Verfassungen kann also nicht in der gleichmäßigen Verfolgung des Rechtes Aller, sondern nur in der gleichmäßigen Erfragung der Einsicht und Kenntniß aller Theile des Volkes gesucht werden.

Ferner auch die Forderung, den Staat auf Grundverträge zu stützen, ist eigentlich keine Forderung der Gerechtigkeit, sondern eine Forderung der Besonnenheit des Verstandes. Es ist besser anstatt Gesetze der unsichern Ueberlieferung von Gewohnheit und Herkommen zu überlassen, sie als bestimmt ausgesprochne und geschriebene Gesetze niederzulegen, weil dadurch jede Verhandlung und Berathung über dieselben oder unter denselben an Klarheit und Bestimmtheit gewinnt.

Diesem gemäß hängen alle Untersuchungen über Regierungskunst und Staatseinrichtungen weit mehr von Geschichte und Erfahrung als von der Rechtsphilosophie

ab und wir haben für die Fortbildung der Wissenschaft hier weit mehr diejenigen zu loben, welche die Untersuchungen mit Geschichte und Erfahrung verbanden, als diejenigen, welche hier den verworrenen Streit um das Recht fortsetzten.

Ich will dazu gleich noch die Bemerkung stellen, daß alle die auf Freiheit lautenden Stichworte politischer Streitigkeiten, wie Glaubensfreiheit, Denkfreiheit, Sprechfreiheit, Preßfreiheit, Freiheit des Verkehrs eigentlich nur zu den monarchomachischen Händeln gehören und nicht der philosophischen Wissenschaft. Freiheit ist hier immer Gesetzlosigkeit; nun ist es freilich in einem leidlich gut geordneten geselligen Verkehr besser, keine beschränkenden Gesetze zu geben als schlechte; Gewohnheit und Herkommen im Leben sich lieber selbst zu überlassen, als sie auf verderbliche Bahnen einzuzwängen, als sie dem Eigennutz, der Herrschsucht, dem Aberglauben Einzelner unterthan zu machen. Aber das kann dem Philosophen nie das letzte Wort sein. Die Weisheit der Gesetzgeber weiß oder sollte wissen, den Plunder religiösen Aberglaubens von religiöser Wahrheit, die Fratzen ständischer Vorurtheile von Tugend und Recht, die selbstische Bereicherungssucht der Reichen vom gesunden Leben im Verkehr zu unterscheiden und damit entstünde ihr jedesmal die Aufgabe, das Leben gesetzlich zu ordnen für Recht, Tugend, Glaube und gesunde Betriebsamkeit.

4) So hochwichtig also auch die Anforderungen an Staat und Kirche gefunden werden für Glaubensfreiheit, Denkfreiheit, Sprech- und Preßfreiheit und Freiheit des Verkehrs, so gilt das doch nur Entscheidungen nach Zeit und Ort und nicht Grundgesetze der philosophischen Staatslehre. Wie für diese Zwecke die Regierungskunst zu verfahren habe, kann nur die Erfahrenheit an Ort

und Stelle und nicht die Philosophie lehren. Für die richtigere Fassung der politischen Aufgabe im Allgemeinen haben wir daher hier vorzüglich nur Montesquieu und Hume zu beachten. Hume vorzüglich wegen seiner politischen Versuche und Abhandlungen, durch welche er die Wissenschaft nahe bei auf den Standpunct brachte, von welchem aus ihr Adam Smith die größeren Bereicherungen zu schaffen wußte. Montesquieu aber wegen seiner großartigeren Verbindung des Ueberblicks der Geschichte mit den politischen Betrachtungen. Montesquieu (geboren 1689, gestorben 1755) lebte in angesehenen Staatsämtern unter Ludwig XV. und ist uns hier wegen seines Werkes de l'esprit des loix zu beachten. Seine mit vielem Geist und großer Geschichtskenntniß gegebenen Zusammenstellungen gehen von der Unterscheidung republikanischer, monarchischer und despotischer Verfassungen aus, welche er aber nicht nach den alten Namenerklärungen unterscheidet, sondern nach der Verschiedenheit ihrer Lebensprincipien. Das Princip der Republiken findet er in der Tugend, das der Monarchien in dem Streben nach Auszeichnung (honneur), das der Despotien in der Furcht. Dann schildert er, wie nach diesen verschiedenen Principien in jeder Verfassung der Geist der Gesetzgebung ein anderer sein müsse und führt dies aus nach den Verhältnissen der Gesetze zu Erziehung, Vertheidigung, bürgerlicher Freiheit, zu Handel, Klima, Land, Sitten und Religion. An der geistreichen Ausführung dieser Schilderungen tadeln wir nur, daß er die Form der Verfassung zu sehr wie ein erstes gegebenes voraussetzt, und den Geist des Volkes wie das davon abhängige betrachtet, während wir dagegen sagen, daß der Geist des Volkes die herrschende Kraft ist, welche sich erst die ihm anpassende Form erzeugt.

Montesquieu nimmt sich dabei besonders der Lehre von der Theiluug der drei Gewalten an, mit großer Vorliebe für die englische Verfassung, wobei ihn vorherrschend die Staatsinteressen seiner Zeit leiten, indem er durch den Contrast der englischen Einrichtungen, die Fehler des französischen Despotismus in Staat und Kirche rügen will.

Durch diese geistreicheren Werke ist der philosophisch-politische Geist vorzüglich mit dem Studium der Geschichte enger verbunden worden; wir müssen aber zuerst noch im Besondern der Geschichte des Naturrechts folgen, denn für sich fehlt es diesen politischen Betrachtungen allen an philosophischer Haltung, weil man ihnen kein philosophisches Princip zu geben vermochte. Auf ein solches sucht die Entwickelung des Naturrechtes zu gelangen.

§. 178.

1) Für den Anfang der Geschichte des Naturrechts müssen wir auf Hobbes zurückweisen und dann vor allem den Holländer Hugo de Groot (Grotius) aufführen, dessen Hauptwerk de iure belli et pacis eigentlich die Grundlage des neuen Naturrechts geworden ist. Er ist 1583 zu Delft geboren, wurde schon im Alter von 17 Jahren advocatus fisci im Haag, später Pensionär von Rotterdam, wodurch er Sitz und Stimme in den Generalstaaten erhielt. Da er aber in die Angelegenheiten Olden Barneveldts verwickelt wurde, verfolgte ihn Prinz Moriz von Oranien, er mußte flüchten, fand anfangs Schutz in Frankreich, und mußte sich später zu Oxenstierna zurückziehen. Er starb 1645 in Rostock.

In seinem berühmten Werke lehrt er, wie **Hugo** treffend schildert, eigentlich beispielsweis aus der ganzen Geschichte Völkerrecht und zeigt, wie das Recht von Dichtern und Prosaikern, biblischen und profanen Schriftstellern beurtheilt worden sei und nach Gottes Wort beurtheilt werden solle. Die besondere Frage über Krieg und Frieden führt ihn vorläufig auf die allgemeine, ob es denn ein natürliches Recht gebe. Dafür unterscheidet er die thierische und menschliche Natur im Menschen; aus der letzten, nicht aus dem Eigennutz fließen die Rechte, aber diese menschliche Natur zeigt sich in der Geselligkeit. Zu Erhaltung und Anordnung der dem Menschen eingepflanzten Geselligkeit schreiben uns also Vernunft und Erfahrung natürliche Rechte und Verbindlichkeiten vor. Das natürliche Recht ist also allgemein und unveränderlich; es wird erwiesen theils aus Grundsätzen der Vernunft, theils aus dem durchgängigen Gebrauch bei allen gesitteten Völkern. Und so macht er denn für die Begriffe vom Recht die allgemeinsten Unterscheidungen in einer etwas genaueren Ausführung der in der scholastischen Moral herkömmlichen Unterscheidung vom natürlichen und göttlichen Gesetz und für das letztere vom mosaischen und evangelischen Gebot. Er sagt: Das Recht ist theils natürlich, theils willkührlich geordnet (vel naturale vel voluntarium); das willkührliche ist theils menschliches, theils göttliches. Das göttliche stimmt ganz mit dem natürlichen und ist theils allgemeines (ius divinum universale), theils besonderes (particulare). Das allgemeine ist gleich nach der Schöpfung, nach der Sündfluth und durch den Heiland offenbart und verbindlich für alle Menschen; das besondere göttliche Recht ist das mosaische, welches nur die Juden verpflichtete. Diese allgemeinsten Unter-

scheidungen haben auf die Anordnung bei den Folgenden bedeutend eingewirkt.

2) Aus den Schriften des Hobbes und Grotius zog Pufendorf zuerst seine systematische Darstellung des ganzen Naturrechts, faßte aber damit zugleich die ganze philosophische Moral im Gegensatz der positiven Rechtslehre und theologischen Moral zusammen. Samuel Pufendorf, geboren 1632 in Sachsen, wurde Professor des Naturrechts in Heidelberg, nachher in Lunden in Schonen, wurde Reichsfreiherr und Geheimerrath, ging zuletzt in brandenburgische Dienste, wo er 1694 starb.

Sein Verdienst ist vorzüglich, daß er nicht ohne heftigen Streit mit den Theologen die Religionsvorschriften von der vernünftigen Moral trennte, daß er wieder eine freie philosophische Untersuchung der Ethik anerkannte und forderte im Gegensatz gegen die Meinung vieler, daß unsre Beurtheilung des Guten und Rechten nur aus den positiven Vorschriften der Offenbarung zu entlehnen sei. Sein Werk **de iure naturae et gentium** bespricht erst die allgemeinen Begriffe der praktischen Philosophie und Moral und geht dann auf das Verhältniß der menschlichen Natur zur Geselligkeit über. Hier sucht er für Grotius zu zeigen, daß des Hobbes angenommene Gesetzlosigkeit im Naturstand der menschlichen Natur ganz widerspreche; vielmehr mache die natürliche Geselligkeit Recht und Verbindlichkeit dem Menschen zum natürlichen Bedürfniß. So zeigt er mehr den Nutzen der Geselligkeit, als daß er Pflichten daraus zu entwickeln vermöchte.

Nach diesen allgemeinen Lehren folgt er dem Faden des positiven Privatrechtes. Es wird nach einander etwas unbestimmt von Beleidigungen, Verträgen,

Eigenthum, Erwerbung durch Occupation und Accession, Tradition, Servituten, Testamenten und Erbschaft, vom Preis der Dinge und den Verträgen, die davon abhängen, sodann von Ehe, elterlicher Gewalt, Gesellschaft zwischen Herrn und Knecht, endlich in den letzten Büchern vom Staatsrecht gesprochen. Es ist also hier schon der ganze Inhalt der Lehren zusammengestellt, bei dem die Darstellungen der Naturrechte gewöhnlich geblieben sind. Es ist dadurch der üble Gebrauch gegründet, daß man eine oberflächliche Darstellung der Grundbegriffe der Institutionen Justinians für Rechtsphilosophie giebt. Pufendorfs großes Verdienst bleibt aber dabei, daß er für alle Untersuchungen der Ethik ein freies philosophisches Urtheil vindicirte und sie von der Bevormundung durch positive Theologie befreite.

3) Des Pufendorf Lehre bildete zunächst der von uns schon mehr genannte Christian Thomasius weiter fort. Er war 1655 zu Leipzig geboren und wurde Professor der Rechte in Leipzig. Als ihn aber Streitigkeiten von dort vertrieben, wurde er Stifter der Universität Halle und deren Director. Er starb 1728. Für unsre jetzige Aufgabe wirkte er, indem seine **fundamenta iuris naturae et gentium** die bestimmte Trennung des Naturrechtes von der Moral vorbereiteten, durch die Weise, wie er den alten Unterschied zwischen **iustum, honestum** und **decorum** anwendete. Seine allgemeine Lehre der Moral ist eine populäre christliche, er leitete aus dem allgemeinen moralischen Princip der vernünftigen Liebe als Grundsatz der Gerechtigkeit ab: „was du nicht willst, daß dir die Leute thun sollen, das thue du ihnen auch nicht." Dann unterscheidet er das **iustum**, welches dem äußern Uebel entgegengesetzt ist, von dem **bonum emineus**, das der inneren Begierde nicht unterliegt,

und stellt das decorum in die Mitte zwischen beide. Als Princip des bonum eminens giebt er an: „thue dir selbst, was du wünschest, daß andere dir thun mögen.“ Für das decorum: „thue andern, was du wünschest, das sie dir thun.“ Für das iustum: „thue andern nicht, was du wünschest, daß sie dir nicht thun.“ Dem iustum entsprechen Zwangspflichten, bei denen die Erfüllung der Verbindlichkeit erzwungen werden kann, den anderen Liebespflichten, zu denen wir nur um der vernünftigen Liebe willen verbunden sind.

Hier fühlte er nun aber wohl, daß in diesen Regeln noch das Princip der Wünsche, was mir die Leute thun mögen, fehle und daher giebt er als Princip des Naturrechtes an, möglich größte und dauerndste Glückseligkeit des menschlichen Lebens überhaupt. Das Recht, sagt er dann, entspringt aus der äußern Freiheit des Willens, welche durch die Verbindlichkeit beschränkt wird. Das Naturrecht enthalte, sagt er sehr richtig, mehr Maximen als Gesetze, indem Gott dem Philosophen mehr als Rathgeber denn als Herrscher erscheine.

Unter diesen Principien bespricht er ferner die besondern Themata des Pufendorf und unterscheidet dabei gut das natürliche Recht von den präsumirten positiven göttlichen Verordnungen.

4) Die wirkliche Trennung des Naturrechts von der Moral machte zuerst Ephraim Gerhard, Privatdocent in Jena, indem er in seiner delineatio iuris naturae sive de principiis iusti 1712 einen Auszug aus Thomasius Lehre de iusto herausgab. Diesem folgte schon 1714 ausführlicher Gundling's ius naturae et gentium. Nicolaus Heinrich Gundling, geboren 1671, studirte erst Theologie, dann bei Thomasius die Rechte, lebte als Professor der Philosophie in

Halle und starb 1729. Er hat viel Philosophisches geschrieben, am bekanntesten ist aber sein Naturrecht geblieben, in welchem er der Wissenschaft jene bestimmte einseitige Ausbildung gab, die sie so lange in den deutschen Schulen behalten hat.

Er ging mit Hobbes von der Forderung des äußeren Friedens für die menschliche Gesellschaft aus, setzte aber für diese eine innere Verbindlichkeit und nicht nur eine äußere des Nutzens voraus. Sodann beurtheilt er das Recht immer nur nach dem Rechte des Beleidigten, den Friedensstörer von sich abzuhalten, woraus ein natürliches Recht zum Zwingen, ein unbeschränktes **moderamen inculpatae tutelae**, entstehen soll. Auf diesen Fuß werden die einzelnen Rechtsverhältnisse durchgegangen. So gründet er die Gültigkeit der Verträge darauf, daß der den Frieden stören würde, der einen Vertrag brechen sollte. Eben so das Eigenthumsrecht auf Occupation. Denn wer in den Besitz eines andern eingreift, stört diesem den Frieden. Der Consequenz nach wäre also hier das Rechtsprincip schlechthin: **beati possidentes.** Jedes bestehende Lebensverhältniß ist recht, denn wer es ändern will ohne Einwilligung des Andern, der stört den Frieden. So sagt Gundling selbst, Sklaverei und Despotie sind recht, wenn sie mit gegenseitiger Einwilligung geordnet wurden, denn **volenti non fit iniuria;** aber auch Despotie sei recht ohne Einwilligung des Volkes, wenn sie durch Eroberung oder Erbschaft geordnet wurde, denn, wer etwas dagegen will, stört den Frieden. Er bemerkte aber nicht, daß er mit diesen Folgerungen immer den ersten Gedanken zerstöre. Das Rechtsprincip soll bestimmen, wo der Zwang erlaubt sei und die Regel, wornach diese Erlaubniß beurtheilt werden soll, soll sein, daß der äußere Friede nicht verletzt werde. Aber

jeder Zwang verletzt den Frieden, aller Zwang also sollte verboten sein. So kann man denn diese Lehre ganz beliebig wenden gegen den Beleidiger sowol als gegen den Beleidigten; der Beleidiger bricht den Frieden nach der Meinung des Beleidigten; der Beleidigte bricht den Frieden nach der Meinung des Beleidigers, wenn er sich wehrt.

Der Fehler dieser ganzen Lehre liegt in der ersten Auffassung des Begriffes der Zwangspflichten. Wir unterscheiden auf eine leicht verständliche Weise Zwangspflichten und Liebespflichten, wenn wir unter den ersten diejenigen verstehen, deren Erfüllung durch die gesetzgebende Gewalt im Staat geschützt ist, die also durch diese erzwungen werden können und wenn wir dagegen Liebespflichten diejenigen nennen, zu deren Erfüllung uns nur die Tugend und das Sittengesetz d. h. die Liebe verbindlich macht, und so meinte Thomasius eigentlich die Unterscheidung. Man kann dann auch im allgemeinen bestimmen, daß Zwangspflichten nur Verpflichtungen zu äußeren Thaten enthalten können, nicht aber zu Gesinnungen z. B. der Ehrlichkeit, der Friedlichkeit, weil nur das erstere vom Zwang erreicht werden kann. Hier ist Zwangspflicht eine Pflicht, die erzwungen werden kann, aber ihre Rechtmäßigkeit und Zweckmäßigkeit liegt nicht in der Erzwingbarkeit, sondern in ganz andern Zwecken der jedesmal in Frage stehenden Lebensverhältnisse. So war auch hier offenbar ursprünglich die Unterscheidung gemeint, aber die ganze Untersuchung ging, wie unser Hugo die Sache gut benannt hat, in eine bloße Bestimmung des natürlichen Todschlagrechtes aus, indem man die Zwangspflicht als diejenige dachte, deren Erfüllung nach dem Naturrecht erzwungen werden darf, so daß das Princip des Naturrechts das Princip der Befugniß

zum Zwingen werden sollte, ohne daß man doch einen Unterscheidungsgrund in seiner Gewalt hatte, um den befugten Zwang im Allgemeinen vom unbefugten zu unterscheiden.

Wozu denn noch kommt, daß man die natürlichen Rechte hier immer unabhängig vom Staate, also unabhängig von einer rechtlich geordneten zwingenden Gewalt bestimmen wollte, und daher ohne Princip über Gegenstände des positiven Rechtes sprach in der falschen Meinung auf dem Grund und Boden der philosophischen Rechtslehre zu stehen.

5) Neben dieser Gundlingschen Behandlung des Naturrechtes gehört der nemlichen Zeit auch die des Christian von Wolf. Aber wir haben oben schon gezeigt, daß es dessen Lehren immer an eigenen Principien fehle. Sein Moralprincip ist Vollkommenheit; nun unterscheidet er Naturrecht nur als die Lehre vom Dürfen von der Moral als der Lehre vom Sollen und giebt dem Naturrecht das Princip: „du darfst alles thun, was die Vollkommenheit deines Zustandes oder des Zustandes anderer erhält und befördert; hingegen darfst du nichts thun, was diesen unvollkommner macht.“ Diese leere Formel stellt er nun aber nur oben an, um darunter methodo mathematica den gegebenen Inhalt irgend eines Theils der Rechtslehre bis zum Lehnrecht und Wechselrecht zu ordnen. Wie Hugo einmal sagte: „er zeigte zuerst den Juristen, was sich alles mit der Philosophie anfangen lasse, und wie man, wenn nur erst eine reichhaltige Definition dastehe, alles aus dieser wieder herausnehmen könne, was man hineingelegt habe.“ So hat seine Logik wol bedeutend auf die Redaction des preußischen Landrechtes eingewirkt und auf die Form der Darstellung in manchen Naturrechten, aber, um streitige An-

sichten auszugleichen und zur Entscheidung zu bringen, konnte seine Lehre nichts helfen, dafür blieben die unbestimmten Lehren von Freiheit und Zwangsbefugniß allein stehen bis zu der Zeit, da Kant in diese Lehre eingriff.

§. 179.

1) Neben der Fortbildung des Naturrechts ist uns noch die wissenschaftliche Ausbildung der Staatswirthschaftslehre und Nationalökonomie in Verbindung mit den großartigeren Ansichten der Menschengeschichte zu erwähnen. Hier hat die neue Zeit ihre Wissenschaft in ganz ähnlicher Weise erweitert wie die Naturwissenschaft, aber diese Angelegenheiten sind mit unsern philosophischen nur in entfernter Verbindung. Vorzüglich leiteten die Nationalschulden und der Streit über das Recht der Besteurung die politischen Schriftsteller auch auf eine allgemeine Bearbeitung der Staatswirthschaft nach Grundsätzen. Colbert, ein Finanzminister Ludwig XIV., machte durch seinen Tarif von 1667 den ersten Versuch dem Wohlstand der Nation durch eine theoretische Staatswirthschaft zu Hülfe zu kommen. Der Versuch seiner Theorie der Handelsbilanz, der Beschränkung des Verkehrs und der Monopole zur Hebung des Geldreichthums ist für sich nur erfahrungsmäßig und nicht philosophisch zu beurtheilen, aber der Streit gegen diesen Versuch und für die Freiheit des Verkehrs tritt unsern Angelegenheiten näher.

2) Dieser wurde zuerst geführt von der Schule der Physiokraten oder Oekonomisten in Frankreich, deren Stifter der Arzt François du Quesnay (geboren 1697, gestorben 1774) ist. Diese haben sich vorzüglich in der Encyklopädie des Diderot und d'Alembert

hören lassen und ihre Lehre ist zuerst vollständig 1767 dargestellt in des Mercier de la Rivière **ordre naturel et essentiel des sociétés politiques.** Es war ein großartiger Gedanke in einem wissenschaftlichen System einfach alle politischen Interessen zusammenzufassen, die naturrechtlichen mit den physiologischen und dieses System sollte das der Freiheit des Verkehrs und, gegen alle indirecten Steuern, das einer directen Grundsteuer sein. Naturrechtlich stand der stolze Gedanke an der Spitze: **les besoins ne sont pas des droits et les droits sont avant tous.** Aber welches sind denn diese erhabenen Rechte, welche mehr gelten als alle Bedürfnisse der Menschen? Ein unbeholfenes Naturrecht findet sie im Eigenthum und dessen Sicherheit; Eigenthum an Grund und Boden ist das alleinige erste Recht; die Landeigenthümer sind allein die wahren Staatsbürger, alle anderen nur von ihnen geduldete Hintersassen. Der einzige Zweck des Staates ist dieses Eigenthumsrecht zu sichern und die Regierung hat kein Recht, ohne Einwilligung der Eigenthümer daran zu tasten. Alle Beschränkungen der Ausfuhr, und was ähnliches vorkommen mag, sind widerrechtlich. Daneben stand von der Seite der Natur die eben so einseitige Lehre, der Ertrag von Grund und Boden sei der einzige unmittelbare Erwerb und der Landbau also die einzige productive Arbeit. Daraus wurde dann gefolgert, daß eine einzige Grundsteuer die allein gerechte Steuer sei.

3) Die Freunde des Colbert beurtheilen also das Leben zu einseitig politisch technisch, die des du Quesnay gründen ihre Theorie auf ein falsch aufgefaßtes Naturrecht und eine ganz willkührlich ökonomisch-physische Hypothese. Die Interessen des Streites zwischen diesen Parteien waren aber natürlich wieder nicht eigentlich die

wissenschaftlichen, sondern die Zeit-Interessen des bürgerlichen Lebens. Der Erfolg der Colbertischen Anordnungen zeigte allzu drückend die schlimmen Folgen der indirecten Steuern und brachte einen ungeheuern Mißbrauch der Verleihung von Monopolen für die Habsucht Einzelner. Dagegen treten die Physiokraten auf für die Freiheit des Verkehrs, aber wieder nicht uneigennützig, sondern mit ihrer naturrechtlichen Theorie unverkennbar im Interesse der Feudal-Aristokratie gegen die Regierungsgewalt. Für die Fortbildung der Wissenschaft war ein freierer geschichtlicher Ueberblick und genauere Erforschung der Gesetze des Gewerbslebens und des Handels erforderlich. Dafür wirkten zunächst David Hume durch seine politischen Abhandlungen und zwei seiner Freunde, James Steuart und Adam Smith. Steuart gab 1767 sein **inquiry into the principles of political oeconomy** heraus, in welchem er mit freierem Ueberblick die wichtigsten cameralistisch-politischen Gegenstände besprach und vorzüglich die Gesetze des Geldverkehrs und Geldumlaufes genauer nachwies.

Vor allen ist uns aber Adam Smith hier zu nennen, der durch sein Werk **inquiry into the nature and causes of the wealth of nations**, welches 1776 zuerst erschien, der ganzen Wissenschaft neue reiche Gebiete der Erfahrung eröffnete und einen höheren Aufschwung gab.

Smith theilt sein Werk in fünf Bücher, deren erstes von Fleiß und Arbeitsamkeit handelt als dem ersten Grund, der ein Volk ursprünglich mit den von ihm zu verbrauchenden Bedürfnissen und Bequemlichkeiten des Lebens versorgt, sofern diese entweder das unmittelbare Product jener Arbeit sind, oder für dieses Product von andern Völkern erkauft werden. Er untersucht die Ur-

sachen, durch welche die hervorbringenden Kräfte der Arbeit vermehrt werden, zeigt die Regeln, nach welchen sich die Erzeugnisse derselben unter die verschiedenen Klassen der Gesellschaft vertheilen. Diese Untersuchung trifft also vorzüglich die Theilung der Arbeit, ihre Ursachen und Wirkungen und somit alle Grundbegriffe des Erwerbes und Verkehrs; Einfluß des Marktes, Ursprung und Gebrauch des Geldes, Unterschied des reellen und nominalen Werthes der Waaren; Unterschied des Arbeitslohnes, der Renten und der Zinsen. Dies führt im zweiten Buch auf die Betrachtung der Kapitale hinüber; auf die Bestimmung ihrer Natur und die Nachweisung, wie sie durch Aufhäufung entstehen und wie sie angewendet werden.

Das dritte Buch entwickelt die verschiedenen Fortschritte der Völker in der Erwerbung des Reichthums; insbesondere die Ursachen, welche nach dem Fall des römischen Reiches die Betreibung des Ackerbaues in den europäischen Ländern minderten; den Ursprung und Wachsthum der Städte im neuen Europa; und wiefern der in den Städten aufblühende Handel wiederum dazu beitrug, den Landbau zu vervollkommnen.

Im vierten Buch wendet er sich an die Kritik der vor ihm versuchten Systeme der Staatswirthschaft, nemlich des kaufmännischen und des landwirthschaftlichen. Endlich im fünften Buch bespricht er die Einkünfte und Ausgaben des Staates oder der Landesherren nach allen ihren Zwecken und Mitteln; Krieg, Rechtspflege, öffentliche Werke und Anstalten zur Erleichterung und Begünstigung des Handels, zur Erziehung, für die Hofhaltung. Dann die Quellen der Einkünfte, dabei die verschiedene Art der Auflagen und ihrer verhältnißmäßigen Zweckmäßigkeit, endlich die Staatsschulden.

Dieses Werk ist durch seinen Geist und seinen Reichthum an Erfahrung die Grundlage geworden, über der sich die neue Nationalökonomie mit allen ihr verbundenen Wissenschaften entwickelt hat. Indem sein Geist so ganz in die Richtung des Zeitgeistes traf, sehen wir seine Principien der Betriebsamkeit für das Gewerbsleben als die in der ganzen friedlichen Fortentwickelung des neuen Völkerlebens herrschenden erscheinen, während die kriegerischen bald nachher von den einseitigen naturrechtlichen Ideen gewaltsamer geleitet werden.

Adam Smith's drittes Buch bringt nun diese nationalökonomischen Untersuchungen zugleich mit den großartigeren Ansichten der Menschengeschichte in Verbindung, wofür wir zunächst die Werke des Montesquieu über Entstehen, Blüthe und Verfall des Römerreiches und nachher des Gibbon über Verfall und Untergang desselben nennen, die dann in Verbindung mit Werken über die Sittengeschichte der Völker, wie z. B. die des Voltaire, oder wie Ferguson's Werk essay of civil society 1766 diese Ansichten in nähere Berührung mit philosophischer Betrachtung brachten, bis Iselin mit seinem trockenen Entwurf eines Versuches über die Geschichte der Menschheit dieser philosophischen Aufgabe den Namen gab.

4) Blieben nun gleich hier die naturrechtlichen Ideen noch so einseitig, die politischen Ansichten streitend und schwankend und überwiegen in der Smithischen Schule noch so sehr die cameralistischen und mercantilen Interessen: so hat doch ein aufstrebender Geist im ganzen europäischen Völkerleben gegen hierarchischen und kriegerischen Despotismus die Würde der Geistesfreiheit gefühlt; die Zwecke des Gemeinwohls besser erkennen lassen, die Forderungen der bürgerlichen und persönlichen Freiheit besser

verstanden, die gleichen Rechtsansprüche aller Stände im Volke vernehmbar werden lassen, ja hin und wieder sogar die gleichen Bruderrechte der Menschen aller Völker, Stämme und Religionen anerkannt. Hierin liegt die gesunde Macht und Kraft des neuen Geistes im europäischen Völkerleben seit den Kämpfen um die Reformation der Kirche. Es liegt darin eine höhere und reinere Anerkennung der Rechte der Geistesfreiheit und der Ideen der Gerechtigkeit in der persönlichen Gleichheit aller Menschen, als sie je zuvor in unsern Völkergeschichten vorgekommen war. Mag da das wissenschaftliche Urtheil der damaligen Zeit über Rechtsphilosophie, Staatsverfassung und Regierungskunst noch so unvollkommen geblieben sein, diese Ideen der Geistesfreiheit und Gerechtigkeit bleiben es doch, denen die gesunde Kraft im neuen Völkerleben zu dienen kommen soll, um den wahren Frieden vorzubereiten.

§. 180.

Für meinen jetzigen Zweck muß ich noch bestimmt auf den Gedanken zurückgehen, daß unter allen diesen politischen Aufgaben die der philosophischen Rechtslehre allein ein rein philosophisches Princip hat, und also die politischen Untersuchungen nur in Beziehung auf das Naturrecht eine philosophische Erledigung finden können. Die großen völkergeschichtlichen Interessen gegen Herrscherwillkühr und für republikanische Verwaltung der Staaten können nur nach Erfahrung und Geschichte und nicht aus philosophischen Gründen allein erwogen werden. Eben so entschieden fallen alle nationalökonomischen und staatswirthschaftlichen Untersuchungen den Erfahrungen über anthropologische und physische Gesetze anheim.

Für die einheimischen Untersuchungen der philosophischen Rechtslehre kam nun alles darauf an, einsehen zu lernen, daß die unbestimmte Rede von positiven Rechten im Naturzustand ohne den Staat von gar keiner Bedeutung sei; daß die Ordnung positiver Rechte nur eine Aufgabe für den Staat sei. Dies vorausgesetzt müssen die Lehren von den Zwecken des Staates ausgeführt und dann die bürgerlichen Verfassungsformen des Volkes und die der Regierungsthätigkeit mit diesen Zwecken verglichen werden. Endlich die Hauptfragen des philosophischen Rechtes selbst können wir nach einer Eintheilung, die einige Lehrer dem Naturrecht selbst gegeben haben, unterscheiden in die Frage nach dem Urrecht, nach dem hypothetischen Naturrecht und nach dem angewandten Naturrecht. Die letzte Aufgabe ist von unbestimmter Fassung und von willkührlicher Ausdehnung in positive Lehren hinein, hingegen die beiden ersten Fragen hoben sich bald sehr bestimmt hervor. In Selbstständigkeit, Freiheit oder Gleichheit war die Antwort auf die Frage nach dem Urrecht zu suchen und die Begründung des Eigenthumsrechtes, so wie die Nachweisung der Gültigkeit der Verträge zeigten sich als die Aufgaben des hypothetischen Naturrechts.

Die bestimmtere Beziehung der ganzen Untersuchung auf den Staat ist bei uns in Deutschland erst in der Zeit der Ausbildung der Kantischen praktischen Philosophie besonders durch Flatt und Hugo anerkannt worden. Die Beziehung der ganzen Untersuchung aber auf die Zwecke des Staates hat der Wissenschaft bis auf den heutigen Tag einige Unsicherheit gelassen, weil es hier so schwer ist, die Lehre vom allgemein wissenschaftlichen Standpunct aus zu beherrschen, ohne sich in die zufälligen Interessen nach Zeit und Ort zu verwickeln.

Die Fragen nach dem Eigenthumsrecht und der Gültigkeit der Verträge dringen sich von selbst auf, sobald man die naturrechtlichen Betrachtungen irgend näher mit den Begriffen des positiven Privatrechts in Vergleichung bringt und es fragt sich dann, ob Eigenthumsrecht bloß factisch nur durch Besitzergreifung mit dem Willen, die Sache zu eigen zu haben, oder erst durch Behandlung, Bearbeitung der Sache erworben werden könne, oder ob zu diesen Thatsachen des Besitzes noch anderes erforderlich sei, um das Recht zu gründen; ferner ob ein Vertrag schlechthin durch das Versprechen oder erst durch den Anfang der Leistung Gültigkeit erhalte.

Um nun aber hier entscheiden zu können, muß erst ein erstes Princip des Rechtes, jenes sogenannte Urrecht, feststehen. Dafür hoben sich wieder die Stichworte Freiheit und Gleichheit bald hervor und das natürliche Rechtsgefühl ließ einen jeden voraussetzen, daß es eine solche nothwendige Anforderung des Menschenrechtes geben müsse. Allein wie diese bündig nachweisen? und was sollen jene Freiheit und Gleichheit eigentlich bedeuten? Hier versagte die Philosophie der Zeit die scharfe Antwort. Die Lehren der Selbstsucht können es wohl als bequem und nützlich anrathen, eine friedliche gesellige Ordnung auszubilden, aber sie führen auf kein: du sollst! wornach sich Recht und Unrecht schiede, sondern das Belieben des Stärkern bleibt hier doch das letzte Recht. Den Lehren des Wohlwollens steht allerdings der Satz: alle Menschen sind frei und gleich geboren, viel näher. Aber sie sensualistisch begründen zu wollen, wie man in England versuchte, ist ein inconsequentes Unternehmen, Recht und Nützlichkeit konnten so auch nicht scharf unterschieden werden. Die Anerkennung des hier geltenden Princips ist also erst durch die Kantische Lehre möglich geworden.

Vierte Abtheilung.

Immanuel Kant und unsre Zeit. Die Auffindung der Principien aller metaphysischen Erkenntnisse.

Erstes Kapitel.

Kant.

1. Kants Weltansicht und sein Verhältniß zu seinen früheren Zeitgenossen in Deutschland.

§. 181.

Immanuel Kant, geboren 1724 in Königsberg, der Sohn eines Sattlers, bildete sich, lebte und wirkte stets in seiner Vaterstadt. Er widmete sein ganzes Leben von Jugend auf einzig der Fortbildung der Philosophie und verfolgte diesen Zweck bis in ein hohes Alter hinauf mit gleicher Geisteskraft. So gelang ihm mehr als irgend einem einzelnen Denker der neueren Zeit. In der Originalität und in der umfassenden Weise, in der er alle philosophischen Lehren behandelt hat, müssen wir ihn unmittelbar neben Platon und Aristoteles stellen. Denn unter den wenigen, die wie Thomas Aquinas und Wolf nach Aristoteles das Ganze der Philosophie umfaßten, ist keiner der in der Originalität irgend mit

Kant verglichen werden kann. Es ziemt mir wol, hier das Urtheil zu wiederholen, welches Wilhelm von Humboldt im Andenken an seinen Freund Schiller, dem Kant befreundetsten unter den Dichtern, aussprach. „Alles, was den großen Denker bezeichnet, besaß er in vollendetem Maaße und vereinigte in sich, was sich sonst zu widerstreben scheint; Tiefe und Schärfe, eine vielleicht nie übertroffene Dialektik, an die doch der Sinn nicht verloren ging, auch die Wahrheit zu fassen, die auf diesem Wege nicht erreichbar ist, und das philosophische Genie, welches die Fäden eines natürlichen Ideengewebes nach allen Richtungen hin ausspinnt und alle vermittelst der Einheit der Idee zusammenhält, ohne welches kein philosophisches System möglich sein würde. — Verläßt man ihn aber auf der Bahn, wo sich sein Geist nach einer Richtung hin zeigt, so lernt man das außerordentliche des Genies dieses Mannes auch an seinem Umfange kennen. Nichts, weder in der Natur noch im Gebiete des Wissens läßt ihn gleichgültig, Alles zieht er in seinen Kreis; aber da das selbstthätige Princip in seinem Geiste sichtbar die Oberhand behauptet, so leuchtet seine Eigenthümlichkeit am strahlendsten da hervor, wo der Stoff in sich erhabener Natur der Einbildungskraft unter der Leitung einer großen Idee ein weites Feld darbietet. Denn Größe und Macht der Phantasie stehen in Kant der Tiefe und Schärfe des Denkens unmittelbar zur Seite.“

Mit dieser Genialität, Kraft und Ausdauer hat Kant die Weltansicht der klarsten Selbstdenker seiner Zeit ermessen und mit wissenschaftlicher Schärfe ausgebildet und vollendet. Wir haben also hier theils seiner Weltansicht, theils seiner Dialektik nachzusehen. Dafür gilt uns wieder das allgemeine Gesetz: dasjenige, wodurch der einzelne Denker die Philosophie fortbildet, gehört sei-

ner Dialektik, seine Weltansicht gestaltet sich mehr im Großen durch die Geschichte und gehört dem Zeitalter. In der Klarheit und Umfassung mit der der Einzelne sich seiner Weltansicht bemächtigt, kann er sich hier allein auszeichnen. So habe ich zuerst anzudeuten, wie Kants Weltansicht die Ansicht seiner Zeit war.

Alles, was wir im Vorigen betrachtet haben, wirkte auf den Geist der Deutschen zusammen. Treu wurde die Erbschaft von Leibnitz und Wolf bewahrt und fortgebildet bis zu dem, was Mendelssohn, Eberhard und Platner leisteten; das kecke und muthwillige Urtheil der Franzosen liebte Friedrich der Große und ließ es in Berlin selbst sich geltend machen; dann wurde auch Geist, Geschmack und Philosophie der Engländer zu uns herübergerufen durch viele, besonders Lessing, Sulzer, Garve, Feder; endlich einen eignen Aufschwung gab dem deutschen Gedanken, daß der freie Geist in Deutschland den Hubertsburger Frieden wie seinen eignen Sieg fühlte. Dies alles aber wurde erfaßt und bewegt mit dem bescheidneren und ruhigeren Gemüth der Deutschen, so wurde in der Gesellschaft der Gebildeten das freche Urtheil zu einer kräftigeren Forderung der Geistesfreiheit ermäßigt.

Aus diesen Elementen gestaltete sich die eigne Weltansicht jenes sogenannten Zeitalters der Aufklärung in ihrer deutschen Weise als Weltansicht des Zeitalters von Friedrich und Joseph. Wahrheit über alles, und der freie Geist huldigt nur dem Selbstdenken im Dienste der Wahrheit; keiner positiven Form der Gewohnheit erkennt er bindende Gewalt zu.

Kein Herkommen der Sitte heiligt die Tugend, Tugend lebt einzig in der Tüchtigkeit und Schönheit des Lebens selbst; keine positive Religion bannt in sich das Ge-

bot der Andacht, die wahre Gotteserkenntniß ist nur durch die Betrachtungen der natürlichen Religionslehre zu erhalten; kein geschichtliches Herkommen heiligt die positiven Rechte, wir sollen diese selbst dem Leben unsers Volkes gemäß ordnen; kein erbliches Herkommen heiligt die Staatsform, nur die gerechte ist die gute, in welcher der Dienst des öffentlichen Wohls verwaltet wird. So wird allgemein die führende Kraft des Geistes anerkannt, aber die dienende Form des Herkommens zu gering geschätzt.

Im Kampf mit herkömmlicher Sitte stehen vorzüglich die Dichter; die kräftigsten Regenten ordnen ihren Völkern neue Gesetzbücher; dem ganzen Staatsleben gegenüber erheben sich am mächtigsten die Gedanken der Menschenrechte und Geistesfreiheit; endlich am gedrücktesten sind der gebildeten öffentlichen Meinung gegenüber die Interessen der Kirche, denn der freie Geist Luthers ist lange vom bloßen Streit um Formeln für den Auctoritätsglauben verdrängt und doch war lange schon das philosophische Urtheil der Zeit allem Auctoritätsglauben überlegen, Lessings einleuchtendem Spruch: ewige Wahrheiten können nicht durch Geschichte oder Zeugenaussagen bewiesen werden, konnte kein klarer Gedanke sondern nur der Schlendrian des Aberglaubens entgegengesetzt werden.

Der glücklich beendigte Kampf der englisch-nordamerikanischen Kolonien für ihre Unabhängigkeit von dem unklugen Drucke, den die Londoner Regierung über sie geübt hatte, wurde für einen Sieg der Menschenrechte und Geistesfreiheit gehalten, als aber in der Nachahmung dessen Frankreich die Aufhebung des noch unklugeren Druckes forderte, unter dem der dritte Stand von Adel und Geistlichkeit gehalten wurde, zerschlug man zwar anfangs

fangs auch glücklich die alten Schranken, es entwickelte sich bei den Gemäßigten eine große Kraft des freien Geistes für Wissenschaft und Recht, aber beim Aufbau des neuen Reiches der Freiheit wurden die edeln Ansichten der Gironde von dem im bourbonischen Despotismus entarteten jakobinischen Pöbel unterdrückt und ihre Stimmführer erschlagen. Durch dieses Mißlingen wurde der Geist der Zeit an sich irre, ohne klar ein neues und höheres Ziel zu erblicken.

Durch alle dieses wurde auch Kants Weltansicht bestimmt. Freie Anerkennung der Rechte der Wahrheit, Zurückstellung der Interessen der Andacht, dabei aber Begeisterung für Weltbürgerideale, für die Herrschaft der Wahrheit und Gerechtigkeit sind ihr eigenstes. Er theilte sie also mit den klaren Denkern seiner Zeit. Seine politischen Ansichten, seine Ansichten der positiven Religion sind ganz die seines Zeitalters. Ja überhaupt im Ueberblick des Ganzen können wir ihm nachweisen, daß die Methode seiner Kritik der Vernunft die von Locke geforderte sei, daß seine Theorie der nothwendigen Wahrheiten die von Leibnitz in seinen letzten Untersuchungen angedeutete bleibe; wir können seinem umfassenden Blick den des Wolf an die Seite stellen, wir finden, daß seine Widerlegung der Wolfischen Methode von den Engländern, besonders von Hume, schon ausgesprochen war, ja daß Friedrich Heinrich Jakobi diesen Gedanken in seiner Rede gegen Mendelssohn einfacher und klarer faßte als Kant je; wir sehen die Ausführung seiner Moral in der Allgemeingültigkeit uneigennütziger Triebfedern für den Willen den Lehren des Adam Smith folgen; wir sehen ihn die Lehre von der Freiheit des Willens wie Descartes und Wolf auf die Thatsache des Bewußtseins unsrer Freiheit gründen; end-

lich wir sehen, wie jenes eigenthümlichste seiner Weltansicht, gleichsam die Religion der Geschichte der Menschheit, der Glaube an die göttliche Erziehung des Menschengeschlechtes von Lessing einfacher aufgefaßt wurde als von ihm.

Aber neben dem allen bleibt ihm eigen, daß er die Einheit dieser Weltansicht mit der größten wissenschaftlichen Sicherheit, Deutlichkeit und Umfassung herstellte. Stellen wir ihn einzeln den geistreichsten seiner Zeitgenossen, wie Lessing, Herder, Jakobi gegenüber, so erscheinen diese mehr als Dichter, Kant bleibt der Philosoph. Und dann noch neben seinen größten der Dialektik gehörenden Entdeckungen bleibt ihm für die Weltansicht das beides: der transcendentale Idealismus und die Metaphysik der Sitten; die wissenschaftlich scharfe Unterscheidung der endlichen und ewigen Wahrheit und die Anerkennung der heiligen Nothwendigkeit des an sich Guten.

Wir können dies mit dem einen Satz aussprechen: **Kant** war der erste, welcher für die Schule, ohne Platons Fehler zu wiederholen, den Fehler aufhob, welchen Aristoteles gegen Platon begangen hatte.

In Rücksicht der Metaphysik der Sitten ist die geschichtliche Beurtheilung einfacher gemäß dem früher schon bemerkten. Die ursprüngliche Nothwendigkeit der sittlichen Ueberzeugungen, wie sie in der Idee des Guten bei Platon und in dem Princip der Ethik der sokratischen Schulen anerkannt war, fehlte den neueren Denkern, weil die Rationalisten unter diesen ihren Blick hierauf nicht gerichtet hatten. Nur die Moral des Wohlwollens, wie sie Cumberland und Shaftesbury in der englischen Schule auszubilden anfingen, enthielt die einfache christliche Lehre ohne allen Streit um Auctoritätsglauben

und positive göttliche Verordnung. Allein eben diesen waren die Vorurtheile des Sensualismus so tief eingeprägt, daß Smith zwar die Allgemeingültigkeit uneigennütziger Maximen bestimmt aussprach und sie doch völlig inconsequent nur aus den Empfindungen der Theilnahme im Mitgefühl ableiten wollte. So blieb Kant hier die erste Anerkennung der unmittelbaren Nothwendigkeit der sittlichen Ueberzeugung im kategorischen Imperativ und in der Idee der persönlichen Würde.

Die Lehre des transcendentalen Idealismus bringt wohlverstanden die Beendigung der ganzen Geschichte der speculativen Metaphysik, indem sie uns die schulmäßige Ausführung jener paulinischen Lehre von der Unterordnung der Wissenschaft unter den Glauben bringt, ohne den Glauben irgend mit dem Vertrauen auf Ueberlieferungen und dem Vertrauen auf die Erfüllung der Verheißungen zu bemengen. Diese Lehre sahen wir vorbereitet durch die ganze Entwickelung der Metaphysik in der cartesischen Schule. Die Grundlage derselben muß nemlich gewonnen werden durch die Einsicht, daß es nur ein Argument der faulen Vernunft sei, wenn man Gottes Macht oder Willen als einen Erklärungsgrund in den Wissenschaften anwendet. Nun ist es zwar bei den ersten Kirchenlehrern, dann den Scholastikern und Mystikern vorherrschend anerkannt, daß dem Menschen keine adäquate Erkenntniß Gottes gegeben sei, allein was dieser Gedanke in der Ausbildung der Wissenschaften für eine Bedeutung gewinnen müsse, konnte erst klar werden nach der Erfindung und Anordnung der Methoden der Erfahrungswissenschaften. So wiesen die Warnungen des Bacon von Verulam zuerst auf diesen Weg. Wir sehen dann die bestimmten Vorbereitungen dieser Lehre im System der gelegentlichen Ursachen, so wie Malebranche

lehrte, daß wir zwar alle Dinge in Gott sehen, daß aber die Wissenschaften nicht die Idee der Allwirksamkeit Gottes, sondern nur die gelegentlichen Ursachen als Erklärungsgründe anwenden dürfen. Dasselbe gilt von den Gesetzen, welche Spinoza der natura naturata zum Unterschied von der natura naturans zuwies und noch bestimmter von des Leibnitz Lehre, daß unsre sinnesanschauliche Vorstellungsweise nur eine verworrene Vorstellung und Erscheinung der Dinge zeige im Unterschied von der gedachten Erkenntniß der Monadenwelt. Endlich war ja Berkeley eben durch dieses Bedürfniß auf seinen Idealismus geführt worden. So steht denn eigentlich bei Allen diesen schon eine höhere Erkenntniß der göttlichen Wahrheit über der niedern Naturerkenntniß der Wissenschaften, und der Gegensatz dieser beiden bezieht sich auch schon mehr oder weniger deutlich, wie bei Malebranche und in Leibnitz Unterschied der Reiche der Natur und der Gnade auf eine Ueberordnung der religiösen Ueberzeugungen über die naturwissenschaftliche Erkenntniß. Aber wie diese Nebenordnung und Unterordnung eigentlich zu bestimmen sei, das blieb das unklare, indem immer fälschlich eine positive Erkenntniß des wahren Wesens der Dinge, wie sie Leibnitz in seiner Monadenwelt hatte, anstatt der Ideen des Absoluten über die Erkenntniß der Erscheinung gesetzt wurde. Hier ist Kant erst durch seine große Fortbildung der Leibnitzischen Ansicht zu seiner helleren geführt worden, indem er endlich Platons subjectiven Unterschied der Welt der Ideen von der der Erscheinungen wieder herstellte, diesen mit der paulinischen Lehre vom Glauben verband und dieser Gedankenverbindung die vollendetste wissenschaftliche Klarheit und Sicherheit brachte.

Die Lehre vom transscendentalen Idealismus selbst ist nemlich nur die schulmäßige Rechtfertigung jener platonischen Lehre, daß dem Menschen in seiner sinnlich angeregten Erkenntniß nur eine untergeordnete beschränkte Erscheinung der Dinge zu Theil werde, über welche die menschliche Vernunft selbst die göttliche Wahrheit der Welt der Ideen erhebe. Auch läßt Kant, wie Platon, uns diese Welt der Ideen nur durch die Idee des Guten, durch die reine praktische Vernunft belebt werden, setzt aber dann als der erste und einzige unter den neueren Philosophen hinzu, daß diese praktisch belebten Ideen in ihren höheren Ueberzeugungen vom Dasein Gottes und der Unsterblichkeit der Seele dem Glauben der praktischen Vernunft gehören, wodurch er grade jenen Glauben der Briefe an die Korinther und an die Ebräer fordert, der von dem Vertrauen auf die Erfüllung der Verheißungen verschieden ist. Friedrich Heinrich Jakobi spricht zwar auch unabhängig von Kant viel vom Glauben in Beziehung auf die religiösen Ueberzeugungen, allein seine Rede bezieht sich immer nur auf den Streit gegen die Unmittelbarkeit und Selbstständigkeit der Wolfischen Beweisführungen, sein Glaube ist überhaupt nur unmittelbare Erkenntniß, wie sie in jeder Sinnesanschauung und in den mathematischen Grundsätzen so gut vorkommt als in den religiösen Glaubensartikeln. Hingegen Kants Glaube der praktischen Vernunft beabsichtigt nur den großen Grundgedanken der christlichen Lehre, indem er diesen Glauben ganz auf die religiösen Hoffnungen bezieht. Den Glauben an die Unsterblichkeit der Seele fordert er für die Hoffnung der vollendeten Reinigung unseres Willens und den Glauben an das Dasein Gottes für die Hoffnung der ewigen Seligkeit. Die ganze Welt des Glaubens erhebt er dann

als die Welt der Freiheit und des Wesens der Dinge an sich über die Sinnenwelt unter den Gesetzen der Naturnothwendigkeit als einer beschränkten Erscheinung der Dinge für den Menschen. Damit führt uns Kant auf die Lösung des Streites zwischen Naturalismus und Religionsphilosophie und giebt endlich die philosophische Wissenschaft, in welcher jene ersten paulinischen Grundgedanken schulmäßig festgestellt werden.

Um nun das Eigenthümliche der Kantischen Lehre genauer zu besprechen, müssen wir seine Dialektik mit seiner Weltansicht in Verbindung bringen und dadurch theilt sich mir die Darstellung nach folgenden drei Gesichtspuncten.

1) Will ich die großen Entdeckungen nachweisen und schildern, welche Kant in der Dialektik gemacht hat.

2) Denke ich die Ausführung seines Werkes zu schildern, so wie sich die Weltansicht mit dieser Dialektik verbindet.

3) Dies Ganze werde ich der Deutlichkeit wegen am besten so halten, daß ich zunächst nur den Plan des Ganzen zeige und alle gelungenen Ausführungen mit ihren Entdeckungen bespreche, nachher aber erst versuche, die Mängel anzudeuten, die in Kants eigenem Werke noch geblieben sind und durch welche die Aufgaben für seine Schule bestimmt wurden.

2. Kants Dialektik.

§. 182.

Die Entdeckungen, mit welchen Kant für immer in der Geschichte der Philosophie am sichersten Epoche machen wird, sind jene dialektischen, durch welche ihm die Lösung von Descartes Aufgabe, die Philosophie als

evidente Wissenschaft auszubilden, gelang, und die der Schüler jetzt doch nach wenigen Bogen seiner Prolegomena zu jeder künftigen Metaphysik kennen lernen kann. Vom Standpunct der Geschichte der Philosophie können wir die dialektische Aufgabe, welche Kant wurde, dahin bezeichnen, wie er sie in der Vorrede zu den Prolegomenen selbst angiebt, er sollte die jüngsten in der Kritik von Locke's Versuchen ausgesprochenen Ansichten des Leibnitz weiter fortbilden, indem er die Warnungen des Hume damit verglich. Hier hätte er nun schon ein größeres philosophisches Werk ausgeführt, als irgend einer der neueren, wenn er nur die dahin gehörenden Grundansichten entwickelt und sicher gestellt hätte; allein sein Verdienst ist ganz ungleich größer und sein Werk bewundernswürdiger geworden dadurch, daß er diesen Erfindungen zugleich die vollständigste wissenschaftliche Entwickelung nach allen Seiten hin und für alle Anwendungen gegeben hat. In diesem großen Werke mußten sich Kants Ansichten nach und nach umbilden von der genaueren Auffassung zur Fortgestaltung der Leibnitzischen Lehre bis endlich zur klaren Auffassung und Ausführung der Kritik der Vernunft, so wie ihm diese durch die Beseitigung und Ueberwindung der Humischen Zweifel möglich wurden. Nun haben seine ihn überlebenden Freunde uns mit großer Treue von seinem einfachen Leben erzählt und alles gesammelt, was er in früherer Zeit durch den Druck bekannt gemacht hatte. Aber der Entwickelungsgeschichte seines Geistes können wir nach diesem doch nur unvollständig folgen.

Anfangs bewegt er sich bloß in der Leibnitzischen Weltansicht, bis darin die Dissertation vom Jahr 1770 einen glänzenden Abschnitt macht; eilf Jahre später tritt er aber mit der Kritik der reinen Vernunft hervor und

hier sehen wir ihn auf einmal in dem Besitz aller seiner Entdeckungen.

Wir sehen ihn mit den Aufgaben der mathematischen Naturphilosophie beginnen. Die Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte vom Jahr 1747 bleiben unklar und unsicher, weil er noch mit den physisch unbrauchbaren Wolfischen metaphysischen Grundbegriffen der Bewegungslehre zu thun hat und die Dissertation vom Jahr 1756 **Monadologia physica** fördert auch nicht weiter; erst in den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft sehen wir ihn von dieser Seite im Besitz seiner großen Entdeckungen. Aber schon 1755 hatte er die allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels gegeben, dies ausgezeichnete Werk, in welchem er, frei von der Metaphysik, seinen großen Ueberblick zeigt, indem er die Hypothese über die Bildung des Sonnensystems entwirft, bei der wir noch stehen geblieben sind. In demselben Jahre sehen wir ihn in der Dissertation **Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio** zuerst mit der Metaphysik selbst beschäftigt, es ist aber ganz Leibnitzische Behandlung der Sätze des Widerspruchs und des zureichenden Grundes. Hingegen in den Untersuchungen über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral vom Jahr 1763 sehen wir ihn über die Nothwendigkeit der zergliedernden kritischen Methode als der für die Philosophie allein geeigneten schon ganz im klaren und den entschiedensten Fortschritt zeigt die Dissertation **de mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis**, welche im Jahr 1770 erschien. Hier giebt er nemlich dem Leibnitzischen Unterschied von der verworrenen sinnlichen Erkenntniß der Erscheinungen und der deutlichen gedachten Erkenntniß des Wesens der Dinge die große Aufklä-

rung durch die Nachweisung der Natur der reinen Anschauung und der mathematischen Erkenntniß. Aber der Unterschied der analytischen und synthetischen Urtheile, die Uebersicht der Kategorien und Ideen, der Ueberblick der Amphibolie der Reflexionsbegriffe erscheint noch nicht. Wenigstens also die vollendete Ausbildung dieser Lehren scheint er erst in den folgenden zehn Jahren in seine Gewalt gebracht zu haben.

Unter diesen Verhältnissen will ich also seine dialektischen Entdeckungen nur so schildern, wie sie in der vollendeten Darstellung seiner Werke enthalten sind. Kant ist seit Aristoteles der erste, welcher die philosophischen Untersuchungen wieder auf ihre Hauptaufgabe, auf die Frage nach dem Ursprung der nothwendigen Wahrheiten in der menschlichen Vernunft zurückführte. Diese Frage hatte die älteren griechischen Philosophen alle beschäftigt bis auf Aristoteles. Daß dieser Ursprung im Denken liege im Gegensatz der Sinnesanschauung war der bald gefundene Gedanke. Platon sagte am bestimmtesten, es ist die Erkenntniß im reinen Denken, in Begriffen und nur durch Begriffe. Aristoteles führte diesen Gedanken schärfer dahin, die Principien liegen in der Vernunft, die höchsten sind die Sätze des Widerspruchs und des ausgeschlossenen dritten; die nothwendige Erkenntniß ist die aus der Definition der Begriffe und stellte damit das Princip des logischen Dogmatismus fest. Die jüngeren griechischen Schulen seit den Stoikern und Epikureern ließen diese Untersuchung ganz fallen und schoben ihr nur die philosophisch falsch gefaßte Frage nach dem Grunde der objectiven Gültigkeit unsrer Vorstellungen unter. So bleiben wir für die Hauptfrage scholastisch immer an den logischen Dogmatismus gebunden oder an den Widerspruch

des Sensualismus gegen ihn, der doch die Sache nicht aufzuklären vermochte. Da tritt dann Kants große Unterscheidung dazwischen: nur die analytischen nothwendigen Wahrheiten folgen aus den aristotelischen Grundsätzen, aber das wichtigere sind die synthetischen nothwendigen Wahrheiten in Mathematik und Philosophie, denen muß in anderer Weise der Ursprung nachgewiesen werden.

So ergiebt sich folgender Zusammenhang der Lehre.

1) Die behauptenden Urtheile, in denen sich die menschliche Vernunft ihrer Erkenntnisse bewußt wird, sind theils analytische, in denen der Verstand nur seine eignen Begriffe wiederholt, theils synthetische, in denen ein eigner Gehalt der Wahrheit in einer Verbindung mehrerer Vorstellungen behauptet wird.

Nur die analytischen Urtheile stehen unter den von den Früheren gefundenen Principien der Identität und des Widerspruchs und sind dem denkenden Verstand als sein Eigenthum deutlich, die Wahrheit aller synthetischen Urtheile bedarf hingegen eines anderweiten materialen Princips.

Diese synthetischen Urtheile sind ferner theils a posteriori, welche nur aus der anschaulichen Erkenntniß der Wirklichkeit von Gegenständen entlehnt werden, theils a priori mit Allgemeinheit und Nothwendigkeit, welche unabhängig von der sinnesanschaulichen Erkenntniß der Wirklichkeit ihrer Gegenstände gelten.

Die synthetischen Urtheile a posteriori sind alle empirisch, sie gelten nur durch die Sinnesanschauung oder Wahrnehmung.

Durch Wahrnehmung und Erfahrung für sich kann aber keine allgemeine und nothwendige Erkenntniß begründet werden, sondern, wenn es solche giebt, so müs-

sen sie durch die Natur unsers Erkenntnißvermögens selbst bestimmt sein.

Wir sehen mit Leibnitz gegen Locke ein, daß zwar alle unsre Erkenntnisse mit sinnlicher Anregung anfangen, aber in alle dem, wo wir mit Allgemeinheit und Nothwendigkeit zu urtheilen vermögen, nicht aus der Sinnesanschauung entsprungen sein können. Wir besitzen allerdings keine angeborenen Vorstellungen als ausgebildete Erkenntnißthätigkeiten, aber allen unsern allgemeinen und nothwendigen Behauptungen müssen im menschlichen Erkenntnißvermögen gewisse formale Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntniß zu Grunde liegen, denen alle unsre Erkenntniß gemäß sein muß.

So wird also für die Theorie der Erkenntniß die große Frage: wie sind synthetische Urtheile **a priori** möglich?

Für die Behandlung dieser Frage müssen wir aber noch die Erkenntnisse rein **a priori** und unrein **a priori** von einander unterscheiden. Rein **a priori** gelten alle die nothwendigen Wahrheiten, welche ganz unabhängig von der Erfahrung der eignen Einsicht offen liegen, unrein **a priori** erkennen wir hingegen nach allen denen Naturgesetzen, nach denen wir jetzt den Verlauf der Naturerscheinungen wol **a priori** zu beurtheilen vermögen, die wir selbst aber erst durch unvollständige Inductionen aus der Erfahrung abgeleitet haben. Dabei sind offenbar die reinen Erkenntnisse **a priori** die Grundlagen aller nothwendigen Wahrheiten, die wir zu erkennen vermögen, denn die Nothwendigkeit in der Erkenntniß der Naturgesetze ist im letzten Grunde auch von diesen abhängig.

In diesen synthetischen Urtheilen rein **a priori** werden wir uns aller allgemeinen und nothwendigen Wahrheiten bewußt. Und hier ist eigentlich der Eingang

in Kants Kritik der Vernunft gegeben mit jenem von Leibnitz erkannten Gesetz, daß keine allgemeine und nothwendige Wahrheit durch die Erfahrung bestimmt sein kann. Die Sinneswahrnehmung, auf welcher die Erfahrung beruht, lebt nur in einem empirischen Bewußtsein der Gegenwart, sie zeigt das Einzelne jetzt wirkliche. Hingegen der allgemeinen und nothwendigen Wahrheiten, welche der Einheit des ganzen vernünftigen Geistes gehören und nicht nur für einen bestimmten Zeitverlauf Bedeutung haben, werden wir uns mit Bewußtsein überhaupt bewußt, in welchem wir uns der ganzen Einheit und Nothwendigkeit der vernünftigen Erkenntniß bewußt werden. Diese entscheidend wichtige Lehre vom Bewußtsein überhaupt hat Kant nur gelegentlich angedeutet und durch die Identität aller Apperceptionen zu begründen gesucht. Ich habe mir viele Mühe gegeben, sie genauer auszubilden, in Beziehung auf die Theorie des Bewußtseins überhaupt und der Apodikticität der Erkenntniß im ersten Band meiner Kritik der Vernunft §. 56. bis §. 63. und in Rücksicht der Theorie der Einheit und Verbindung in der Lehre von der formalen und transcendentalen Apperception im zweiten Band jener Kritik. Diese Lehre hat aber in der Schule noch lange nicht die nöthige Aufmerksamkeit erregt und doch kann ohne sie die Kantische Lehre gar nicht genau verstanden werden.

2) Welches sind also die synthetischen Urtheile rein a priori und welches sind die Bedingungen ihrer Möglichkeit? Zur Beantwortung dieser Frage wird zuerst gefunden: sie sind theils mathematische aus der Construction der Begriffe, theils philosophische aus bloßen Begriffen.

Mit diesen Unterscheidungen verbreitete Kant helles Licht über alle metaphysischen Angelegenheiten. Wir sahen, daß wenigstens seit Duns Scotus die Erkenntniß des Daseins einzelner Dinge von den nothwendigen Wahrheiten, die in den Verhältnissen allgemeiner Begriffe erkannt werden, unterschieden wurden, aber alle setzten mehr oder weniger klar voraus, daß diese nothwendigen Wahrheiten nur aus dem Satz des Widerspruchs abzuleiten seien. Wir sahen den Bacon von Verulam die progressive Aufstellung eines logischen Systems als unfruchtbar verwerfen gegen den Gebrauch der Inductionen. Damit war eigentlich für die wissenschaftliche Erfindung der den Erfahrungswissenschaften und der Philosophie gemeinschaftliche regressive Gedankengang richtig gefordert, aber er unterschied die unvollständige Induction der Erfahrungswissenschaften nicht von den Abstractionen der reinen Mathematik und Philosophie, so daß die Consequenz seiner Inductionenlehre eigentlich alle gehaltvollen philosophischen Erkenntnisse verwerfen mußte. Dies bestätigte sich dann in der Entwickelung der Lockischen Lehre. Wir sahen wol, daß Locke einen Unterschied zwischen leeren, frivolen allgemeinen Behauptungen und gehaltvollen belehrenden anerkannte, aber er sah nicht klar ein, daß der Satz des Widerspruches nur die ersten begründete, sondern meinte die mathematischen der belehrenden Art auch schon durch diesen schützen zu können. Endlich Leibnitz unterschied uns wol das Werk der unvollständigen Induction von dem der regressiven Abstraction; aber er meinte doch, alles, was wir durch letztere erkennen, von dem Satz des Widerspruchs ableiten zu dürfen. Kant hingegen klärt uns die Sache vollständig auf, indem er im Gebiet der nothwendigen philosophischen Wahrheiten die

synthetischen, gehaltvollen metaphysischen Urtheile ganz von den leeren logischen, den analytischen, den frivolen des Locke unterscheidet und nachweist, wie nur die letzteren durch den Satz des Widerspruchs oder die logischen Denkgesetze bestimmt werden. Diese analytischen Urtheile sind aber bloße Wiederholungen gegebener Gedanken, sie können keine neue Wahrheit bringen und enthalten gar keine neuen objectiven Bestimmungen der Erkenntniß. Damit ändern sich die ganzen Interessen der philosophischen Untersuchung, indem die Chimäre jener Nothwendigkeit, deren Gegentheil sich widerspricht; jenes nothwendigen Seins, dessen Nichtsein undenkbar wäre, beseitigt ist, und somit auch jener alte scholastische Grundgedanke für den ontologischen Beweis des Daseins Gottes mit allen seinen Folgen verschwindet. Anstatt dessen erhalten wir die Forderung für die nothwendigen und allgemeinen Wahrheiten synthetische Principien a priori nachzuweisen.

Dies gab nun also erstens den großen Vortheil, daß die Logik geschieden von allen Schwierigkeiten der Speculation ihre Entwickelung für sich erhalten konnte und alle Schwierigkeiten der Speculation auf die eine Frage sich stellten, wie sind synthetische Urtheile **a priori** möglich? Diese Antwort theilt sich nun in die mathematische und die metaphysische. Mit diesem Unterschied wurde Kant, wie wir schon dort bemerkten, auf die platonische Bestimmung zurückgeführt. Die mathematische Erkenntniß ist eine Erkenntniß der Begriffe selbst in der Anschauung und nicht nur durch anschauliche Beispiele. Dafür fand er dann die Theorie der reinen Anschauung, welche uns in den Formen der Sinne die reinen Anschauungen von Raum und Zeit und durch die

productive Einbildungskraft die Anschauungen der figürlichen Synthesis giebt.

Diese Scheidung von Mathematik und Metaphysik ist die zweite große und für immer entscheidende dialektische Entdeckung Kants. Die rein anschauliche Erkenntniß, diese einleuchtendste und sicherste unter den menschlichen Erkenntnißweisen ist die des Gemeinsinnes und der gegenseitigen unverbrüchlichen Verständigung der Menschen über die Wahrheit. Dabei ergiebt sich, daß sie mit ihrer unmittelbaren Anschaulichkeit eine nicht abzuleugnende empirische Realität hat, welche gar keine mittelbare Begründung zuläßt, sondern unmittelbar für sich gilt. So ist hiermit das ganze Spiel des empirischen Skepticismus vernichtet, wie wir schon bei Sextos bemerkten, und zugleich die Täuschung der ganzen neueren Metaphysik gelöst. Die ganze Täuschung jener nothwendigen Wahrheit des Verstandes, die keiner Begründung bedürfe, wie wir sie seit Descartes so oft wiederholt fanden, dieses ganze Nichtverstehen des platonischen Menon ist hier aufgehoben, indem klar hervorgeht, wie alle Urtheile aus reiner Anschauung synthetische Urtheile a priori sind und durch die reine Anschauung vermöge der Construction ihrer Begriffe in reiner Anschauung begründet werden müssen.

Durch die Verbindung dieser beiden großen Entdeckungen, der Sonderung der analytischen Urtheile von den synthetischen a priori und der Nachweisung der reinen Anschauung als unmittelbarer Quelle nothwendiger Wahrheiten hat Kant das Feld geöffnet und gereinigt, auf welchem allein die wahre Metaphysik angebaut werden kann. Es wird nemlich dadurch die ganze Aufgabe der Philosophie oder der philosophischen Begründung von Wahrheiten in weit engere Grenzen eingeschlossen.

Die Nachweisung der Leerheit der analytischen Urtheile vernichtet die ganze Chimäre der dogmatischen Dialektik, daß der denkende Verstand aus sich selbst ursprünglich nothwendige Wahrheiten zu entwickeln vermöge. Wir sehen den Grund jener Täuschung, durch welche Leibnitz verleitet wurde, die im göttlichen Verstand gegründeten auch göttlich unveränderlichen nothwendigen Wahrheiten von solchen nothwendigen Wahrheiten, die nach göttlichem Willen, also auf eine göttlich veränderliche Weise, bestehen, zu unterscheiden. Dadurch wird mit der Vernichtung des logischen Dogmatismus der Grundfehler der ganzen herkömmlichen Metaphysik aufgehoben. Dazu kommt nun durch die Entdeckung der reinen Anschauung das helle Licht der Selbstständigkeit der einleuchtendsten Theile der menschlichen Erkenntniß in der mathematischen Erkenntniß. Die rein mathematische Erkenntniß ist unsrer Vernunft unmittelbar in ihrer reinen Anschauung gegeben, sie ist in ihr unmittelbar thatsächlich wahr und kann aus gar keinen höheren Gründen abgeleitet werden. Es hat für die menschliche Vernunft gar keine Bedeutung, nach Gründen der Möglichkeit von Raum und Zeit, von Räumlichkeit und Zeitlichkeit zu fragen, sondern Raum und Zeit, Räumlichkeit und Zeitlichkeit sind das unmittelbar in reiner Anschauung gegebene, welches in unsrer menschlichen Erkenntniß die höchsten Bedingungen der Möglichkeit enthält und von keinen andern dialektisch abgeleitet werden kann.*)

3) So

*) Leider stehen wir aber hier bei der alten scholastischen Krankheit, an der die meisten Denker, welche sich jetzt in Deutschland mit der Philosophie beschäftigen, noch hart darnieder liegen. Noch verstehen die wenigsten den weisen Spruch des Occam: das principium haecceitatis ist

8) So bleiben denn also noch die metaphysischen synthetischen Urtheile a priori in Frage. Hier hatten

die cognitio intuitiva, welchen Kant freilich als allgemein anerkannt voraussetzte. Die meisten nehmen das Philosophiren für ein Hinundherdenken über metaphysische Begriffe, ohne zu beachten, daß ihre Wortmacherei gar keine Erkenntniß festhalte, wenn sie sich nicht auf die unmittelbare anschauliche Erkenntniß des Einzelnen und Wirklichen stützt, indem sie nur dadurch die Bezeichnung ihrer Urtheile erhalten kann. So ist auch Kants so unmittelbar klare Erörterung der reinen Anschauung von scharfsinnigen Männern gar nicht verstanden worden, weil sie meinen, anstatt unmittelbar aufzufassen, müsse man hier erst mit irgend einem künstlichen Convolut metaphysischer Abstractionen vergleichen, ehe man der Anschauung recht geben dürfe. So geht es noch jetzt dem Herbart und dem ihm nahe getretenen Beneke. Herbart bemerkt nicht, daß er bei seiner metaphysischen Phantasie von einem intelligibeln Raum, in dem einfache Wesen discret zusammen stehen sollen, ja immer die Anschauung des stetigen Raumes schon voraus hat, aus der er sich den Traum vom nicht stetigen erst bildet, und in welchem der stetige Raum als das erste gegebene immer stehen bleibt. Recht klar macht uns Beneke die gleiche Unbeholfenheit in den Betrachtungen metaphysischer Begriffe, die er System der Metaphysik nennt. Bei seiner unglücklichen bloß Begriffe vergleichenden Metaphysik versteht er Kants klaren Satz nicht: wir können alle Gegenstände hinwegdenken, aber nicht den Raum. Er meint die Vorstellung vom Raume sei ein allgemeiner Begriff und werde Gegenständen als ein Prädicat beigelegt, wogegen doch Kant so unbestreitbar klar nachgewiesen hat, daß die Vorstellung vom Raum kein Begriff, sondern eine Anschauung sei, die Vorstellung eines Einzelnen, denn es giebt nur einen Raum, von dem alle Räume Theile sind. Die Vorstellung vom Raum kann nur in Subjectvorstellungen und nicht als Prädicat im Urtheil vorkommen; sie gilt aber in der

schon Platon und Descartes eingesehen, daß diese nur nach analytischer Methode klar entwickelt werden können, während die synthetische der Mathematik anpasse und Locke hat dies bestimmt auf die Forderung

---

menschlichen Erkenntniß zunächst gar nicht im Urtheil, sondern allem Urtheil voraus in der Anschauung.

*) Aber das versteht Herr Beneke wieder nicht, weil ihn seine unglückliche genetische Psychologie irre macht. So versteht er Kants Ausdruck „Erkenntniß rein a priori" gar nicht. Er hält ihn für einen genetischen Begriff dessen, was wir früher als alle Erfahrung erkennen sollen und sagt dann mit Fug und Recht, solche Erkenntnisse gebe es genau genommen für das menschliche Erkenntnißvermögen nicht. Kants Erkenntnisse rein a priori gelten aber weder vor noch nach der Erfahrung, sondern in der Erfahrung, aber nicht durch Wahrnehmung und Beobachtung. Nothwendige Wahrheiten sind gar nicht zeitlich entstanden im menschlichen Geist sondern sie gelten mit Bewußtsein überhaupt und sind ursprünglich im menschlichen Erkenntnißvermögen gegründet. Kants Ausdruck a priori geht gar nicht subjectiv auf den Anfang unsrer Vorstellungen, sondern bezeichnet eine Erkenntnißweise, welche Bestimmungen eines Gegenstandes erkennen läßt, ohne daß diese zuvor beobachtet worden wären. So gelten die geometrischen Gesetze rein a priori nicht nur an unsrer Erde, sondern in allen Himmelsräumen, nicht nur heute oder morgen, sondern schlechthin, ohne alle Rücksicht auf den Zeitverlauf. Die Gesetze der allgemeinen Gravitation gelten z. B. so gut für die unbekannten wie für die bekannten Planeten; darum konnte gleichsam auf den ersten Blick Bode die Bahn des Uranus, Gauß die der Ceres bestimmen. Ein solches ursprüngliches Eigenthum unsers Erkenntnißvermögens sind also die Anschauungen a priori und bestimmen deswegen für sich nur Erkenntnisse mit Bewußtsein überhaupt.

zurückgeführt, erst das eigne Vermögen des Verstandes für solche Erkenntniß zu prüfen, ehe man sie selbst aufzustellen versuche. Aber Locke's Prüfung war eigentlich dahin ausgefallen, daß solche Erkenntnisse gar nicht in der Gewalt unsers Erkenntnißvermögens seien, und dagegen meinten Leibnitz und Wolf, streng nach der synthetischen Methode des logischen Dogmatismus die Wissenschaft lehren zu können. So geschah es, daß Kant die Methode der Kritik der Vernunft wieder neu erfinden mußte, aber auch zuerst im Stande war, ihr die wahre Bedeutung zu sichern, indem er mit ihrer Hülfe das ganze System der metaphysischen Principien aufwies. Seit der stoischen Schule ist von allen, die sich soweit auf die Untersuchung einließen, das Räthsel der Philosophie dahinein gesetzt worden, die objective Gültigkeit unserer erkennenden Vorstellungen zu begründen, aber damit war die wahre Hauptfrage der Philosophie nemlich die nach den Quellen der nothwendigen Wahrheit verkannt. Hierauf führte Kant zuerst auf bedeutende Weise zurück, indem er dieses Räthsel auf die Aufgabe stellt, den Ursprung der synthetischen Urtheile a priori in der erkennenden Vernunft nachzuweisen. Die dadurch geforderte gänzlich subjective Wendung aller philosophischen Speculation habe ich schon in der allgemeinen Einleitung (§. 4.) besprochen und angegeben, wie mit der glücklichen Lösung dieser Aufgabe das Ende der Geschichte der Philosophie herbeigeführt werde. Wir sahen dort, daß für das Erlernen der Philosophie der Dogmatismus verworfen und der Kriticismus gewählt werden müsse, weil die Natur der philosophischen Erkenntniß es nicht zuläßt, ihr System unmittelbar gemeinverständlich auszusprechen. Hingegen die Kritik der Vernunft ist eine Wissenschaft aus innerer Erfahrung, durch Selbstbeobachtung auszubilden,

welche es zuläßt, ihre Lehren systematisch vollständig und dabei gemeinverständlich auszusprechen. So sagt Kant*): „ich bin dafür gut, daß niemand, der die Grundsätze der Kritik auch nur in diesen Prolegomenen durchgedacht und gefaßt hat, jemals wieder zu jener alten und sophistischen Scheinwissenschaft (der dogmatischen Metaphysik) zurückkehren werde; vielmehr wird er mit einem gewissen Ergötzen auf eine Metaphysik hinaussehen, die nunmehr allerdings in seiner Gewalt ist, auch keiner vorbereitenden Entdeckungen mehr bedarf, und die zuerst der Vernunft dauernde Befriedigung verschaffen kann. Denn das ist ein Vorzug, auf welchen unter allen möglichen Wissenschaften Metaphysik allein mit Zuversicht rechnen kann, nemlich, daß sie zur Vollendung und in den beharrlichen Zustand gebracht werden kann, da sie sich weiter nicht verändern darf, auch keiner Vermehrung durch neue Entdeckungen fähig ist; weil die Vernunft hier die Quellen ihrer Erkenntniß nicht in den Gegenständen und ihrer Anschauung, sondern in sich selbst hat, und wenn sie die Grundgesetze ihres Vermögens vollständig und gegen alle Mißdeutung bestimmt dargestellt hat, nichts übrig bleibt, was reine Vernunft a priori erkennen, ja auch nur, was sie mit Grund fragen könnte.“

Wir sahen früher, daß Locke sich dieselbe Aufgabe der Kritik der Vernunft schon gestellt hatte, aber er verdarb sich und seiner Schule das ganze Spiel, indem er anstatt einer genaueren Selbstbeobachtung nur mit der unbestimmten Polemik gegen die angeborenen Vorstellungen anfing. Dagegen geht Kant von der thatsächlichen Nachweisung der in unserer Erkenntniß vorkommenden synthetischen Urtheile a priori aus, wodurch unmittelbar

*) Prolegomena z. j. künft. Metaph. S. 190.

gezeigt ist, daß unsre Vernunft der Anlage nach in sich selbst im Besitze nothwendiger Wahrheiten seyn müsse, von denen nur nachzuweisen bleibt, wie sie in ihr bestehen. Dadurch ergab sich die Aufgabe der Transcendentalphilosophie, in welcher die Principien der metaphysischen synthetischen Urtheile a priori auf ihren Ursprung in der erkennenden Vernunft zurückgeführt werden. Eine transcendente Erkenntniß, welche ihre Gegenstände ganz jenseits der Wirklichkeit der Welt der Erfahrung in bloßen Gedankendingen sucht, so wie die frühere Metaphysik sie für ihre Aufgabe hielt, ist für die menschliche Vernunft unmöglich, alle menschliche Erkenntniß bleibt immanent an die Wirklichkeit der Erfahrungsgegenstände gebunden und die wahre Metaphysik hat es nur mit den transcendentalen Principien zu thun, durch welche in der Vernunft die Möglichkeit der Erfahrung und überhaupt die nothwendige Wahrheit in Beziehung auf die Gegenstände der Erfahrung bestimmt ist.

4) So erscheint endlich nach diesen Vorbereitungen Kant's größte Entdeckung im transcendentalen Leitfaden zur Auffindung der Kategorien, durch welchen es ihm gelang, die Principien dieser abgeschlossenen Wissenschaft vollständig systematisch nachzuweisen. Dessen Grundlage ist gegeben mit der Auffindung jenes Parallelismus zwischen den Formen der analytischen und der gedachten objectiven synthetischen Einheit, wodurch uns in der Entwickelung die dialektischen Grundformen für die Auffassung der Weltansicht in folgender Weise gewonnen worden sind.

a) In der Logik gelingt es leicht aus der Natur des Urtheils eine vollständige Uebersicht der Formen der Urtheile abzuleiten. Nun sind diese Formen der Urtheile das einzige, worin der Verstand in der gedachten Er-

kenntniß Bestimmungen der Gegenstände derselben sich zum Bewußtsein bringt, die er nicht aus der Anschauung entlehnt. Beobachten wir also, welche Bestimmungen der Gegenstände wir durch die bloßen Urtheilsformen denken, so können wir dadurch die Tafel aller der Grundbegriffe zusammenstellen, durch welche wir die Erkenntniß eines Gegenstandes nur denkend bestimmen. Dieses müssen die Grundbegriffe der Metaphysik sein; Kant nannte sie die Kategorien, weil sie mit des Aristoteles Kategorien nahe zusammen treffen, wenn man aus diesen einige rein anschauliche Bestimmungen wegläßt. So erhalten wir also durch diesen Parallelismus der Kategorien mit den Urtheilsformen in den Grundbegriffen der Größe, Beschaffenheit, der Verhältnisse und der Modalität die vollständige systematische Uebersicht aller uns möglichen metaphysischen Grundbegriffe. Durch diese denken wir aber die intellectuelle objective synthetische Einheit in den Dingen; diese nur denkbare objective Verbindung ist also die einzige rein metaphysische Bestimmung der Gegenstände, die wir vorzustellen vermögen.

b. Aber durch die reine Form der Urtheile vermögen wir nichts zu erkennen, wenn uns nicht der Gehalt von Subject- und Prädicat-Vorstellungen aus der Anschauung der Dinge hinzugegeben wird. Folglich können die reinen metaphysischen Grundbegriffe in der Anwendung auf die Erkenntniß von Gegenständen nur dadurch vorkommen, daß sie in unsrer erkennenden Vernunft mit gewissen anschaulichen Bestimmungen der Gegenstände, mit ihren Schematen, nothwendig verbunden sind und wir uns dieser nothwendigen Verbindung der Kategorie mit dem Schema bewußt werden. Da nun die allgemeinsten Bestimmungen aller unsrer anschaulichen Vorstellungen die Zeitbestimmungen sind, so werden die allge-

meinsten Gesetze der Anwendbarkeit der Kategorien auf die anschauliche Erkenntniß in der nothwendigen Verbindung einer Zeitbestimmung, des transcendentalen Schema, mit der Kategorie ausgesprochen werden müssen, und da die Erfahrung eine objectiv nothwendige Verbindung der Wahrnehmungen sein soll, so sind diese Gesetze die Principien der Möglichkeit der Erfahrung. Die Erfahrung entsteht nicht bloß, wie seit Aristoteles immer wiederholt und von Bacon nur auf zu unbestimmte Weise verbessert worden war, aus einer Vereinigung mehrerer Wahrnehmungen in einer Erinnerung, sondern in der Unterordnung der Wahrnehmung unter einen Begriff von der intellectuellen objectiven synthetischen Einheit.

Folgen wir also diesem Schematismus der Kategorien, so stellt sich uns das ganze System der metaphysischen Principien für die Naturlehre als System der Principien der Möglichkeit der Erfahrung dar

1) in den Axiomen der Anschauung durch die Anwendung der Größenbegriffe vermittelst der Zahlbegriffe,

2) in den Anticipationen der Wahrnehmung durch die Anwendung der Gradbegriffe auf die Erkenntniß der Beschaffenheiten,

3) in den Analogien der Erfahrung, indem wir alle Substanzen als schlechthin beharrlich; alle Veränderungen in den Zuständen der Dinge als bewirkt; und alle Bewirkungen als wechselseitig in dem Zugleichsein in der Gemeinschaft der Dinge voraussetzen,

4) in den Postulaten des empirischen Denkens überhaupt, indem wir neben der Wirklichkeit als dem Sein zu dieser bestimmten Zeit, noch die Mög-

lichkeit als Sein zu irgend einer Zeit und die Nothwendigkeit als Sein zu aller Zeit anerkennen.

c. Unter diesen Gesetzen der objectiven synthetischen Einheit erkennen wir nun die Dinge in den Reihenfolgen der Abhängigkeit des Bedingten von dem Bedingenden. Dabei kann der Verstand nicht voraussetzen, daß das Bedingte ins unendliche von einem immer höheren Bedingenden abhänge, sondern er muß annehmen, daß die Reihe nach der Seite des Bedingenden hin mit einem unabhängigen ersten Bedingenden anfange. So zeigen sich uns die transcendentalen Ideen des Absoluten, durch welche die Vollständigkeit der kategorischen, hypothetischen und disjunctiven Synthesis gedacht wird, (welche Kant mit den drei Formen der kategorischen, hypothetischen und disjunctiven Vernunftschlüsse in Parallele stellte.) Der Verstand kann die Eigenschaften und Zustände der Dinge nicht immer wieder in andern Eigenschaften und Zuständen begründet denken, sondern er muß zuletzt Substanzen voraussetzen, in denen das Sein dieser Eigenschaften und Zustände unmittelbar gegründet ist. Der Verstand kann die Ursachen nicht immer wieder als Wirkungen höherer Ursachen ins Unendliche voraussetzen, sondern er muß erste unabhängige freie Ursachen annehmen, durch welche die Reihe allein bestehen kann. Der Verstand kann nicht eine Zusammensetzung der Theile ins Unendliche voraussetzen ohne die Einheit eines vollständigen Ganzen, sondern er muß eine absolute Einheit in einem vollständigen Ganzen aller Theile annehmen. So bezieht sich diese Idee der absoluten Synthesis in der Vollständigkeit ihrer kategorischen hypothetischen und disjunctiven Formen auf die Ideen von Seele, Welt und Gottheit.

Aber diese Ideen können offenbar ihre Gültigkeit in keiner Weise von der Erfahrung erst erhalten. Jede Erfahrung geht von bestimmten gegebenen Zuständen, Eigenschaften, Bewirkungen und der Gemeinschaft bestimmter Theile aus, ohne in sich die Sicherheit oder auch nur die Anforderung zu enthalten, daß sie bis zu einem ersten der Substanz, oder einem höchsten der Ursache und Einheit des Ganzen gelange. Nur in einer Erkenntnißweise ganz in synthetischen Urtheilen **a priori** gegeben können sich solche nothwendige Anforderungen an eine Einheit des Ganzen unsrer Erkenntniß geltend machen.

Solche nothwendige Anforderungen liegen nun zunächst in den rein mathematischen Grundbestimmungen unsrer Erkenntniß.

Allein, wenn wir dann mit dieser Idee die wirkliche rein anschauliche Form unsrer Erfahrungen vergleichen, so entdeckt sich uns ein Widerspruch zwischen der Unvollendbarkeit und Stetigkeit der anschaulichen Formen und der Voraussetzung der absoluten Einheit im Sein der Dinge.

Dadurch erhalten wir die Nachweisung der Leerheit der transcendentalen Ideen für den ganzen theoretischen Vernunftgebrauch, aber dabei stellen sie sich doch dar als die Formen der Vorstellung eines Gegensatzes der Erscheinung der Dinge für den Menschen und der Dinge an sich.

d. So führt dann diese Kantische Dialektik auf jenen alten platonischen und megarischen Gedanken zurück, daß nur durch die Ideen des Guten das wahre Wesen der Dinge erkannt werde und zugleich auf die paulinische Idee des durch die Liebe lebendig werdenden Glaubens. Die Idee von dem freien Wesen der Dinge an sich wird durch die unmittelbare Nothwendigkeit der sittlichen Ueberzeu-

gungen belebt in dem Bewußtseln der Freiheit des vernünftigen Willens und bildet sich kraft des Primates der praktischen Vernunft aus zur religiösen Weltansicht unter den Ideen des Glaubens an Gott und Unsterblichkeit.

Dies ist der kurze Ueberblick der dialektischen Formen, unter denen es Kant in der Kritik der Vernunft gelang, das vollständige System aller metaphysischen Principien als System der philosophischen synthetischen Urtheile a priori in Grund zu legen und somit der Philosophie als evidenter Wissenschaft die sichere Regel zu geben.

Wir wollen nun dem genauer zusehen, wie weit ihm die Ausführung dieses Gebäudes gelungen ist.

3. Die Ausführung des Werkes.

§. 183.

Das Ganze seiner Forschungen hat Kant in seinen drei großen Werken, der Kritik der reinen Vernunft (1781 zuerst), der Kritik der praktischen Vernunft (1788) und der Kritik der Urtheilskraft (1790) mitgetheilt. Der Kritik der reinen Vernunft gab er die Prolegomena zu jeder künftigen Metaphysik (1783), der Kritik der praktischen Vernunft die Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1785) zur Erläuterung bei und der Kritik der Urtheilskraft steht gleichsam zur Ergänzung die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (1793) an der Seite.

Neben diesen gab er, uns betreffend, noch die metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaften 1786

und die systematische Ausführung der Metaphysik der Sitten in Rechtslehre (1799) und Tugendlehre (1797).

Hier habe ich zuerst für die Kritik der Vernunft das Ganze der drei großen Werke zu überblicken und dann noch die letzten doctrinalen Schriften zu berücksichtigen.

Für das Ganze der drei großen Werke erkennt man leicht zwei Dispositionen neben einander. Nach der einen kritischen Disposition zerfällt die Untersuchung unter Kants Eintheilung des oberen Erkenntnißvermögens nach reinem Verstand, reiner Vernunft und Urtheilskraft in die drei Theile. Aber enger schließt eine logische Disposition nur die ersten beiden Werke zusammen. Es soll gezeigt werden, daß zwar der reine Verstand die allgemeinen und nothwendigen Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung zur Wahrnehmung hinzubringe, die reine theoretische oder speculative Vernunft in ihren Vernunftbegriffen aber nur die Grenzbestimmungen unsers theoretischen Erkenntnißvermögens für die Erscheinungen enthalte und über die Dinge an sich selbst gar nichts, weder für noch wider zu entscheiden vermöge. Dagegen aber, daß die oberste Entscheidung der Wahrheit nur der praktischen Vernunft zustehe, denn das reine Wollen, welches nur durch die Allgemeinheit und Nothwendigkeit der Maxime und durch gar keinen Gegenstand der Lust bestimmt werde, sei autonomisch und enthalte darin die Thatsache der Freiheit des an sich bestehenden Willens.

Aber mit dieser Gesetzgebung der praktischen Vernunft aus dem Grundgesetz des höchsten kategorischen Gebotes erhalten wir die Ideen des Guten mit dem Gebot des höchsten Gutes in Pflicht und Tugend und der Anforderung des vollendeten Gutes in der Vertheilung der Glückseligkeit nach Würdigkeit.

So sei also in der praktischen Vernunft eine nothwendige sittliche Ueberzeugung begründet in dem reinen Vernunftglauben an die Möglichkeit und Realität vom Ideal des höchsten und vollendeten Gutes, welcher Glaube die Voraussetzung der Seelenunsterblichkeit und des Daseins Gottes in sich enthalte.

Zu diesem kommen die Kant eigenthümlichsten Untersuchungen der Kritik der Urtheilskraft hinzu. Er erkennt, daß im menschlichen Geiste drei verschiedene Principien von philosophischer Erkenntniß im Wahren, Schönen und Guten enthalten seien und schließt daraus auf die drei transcendentalen Geistesvermögen, aus denen diese Principien entspringen, dem Erkenntnißvermögen, aus welchem die Principien der Gesetzmäßigkeit, dem Vermögen des Gefühls der Lust und Unlust, aus welchem die Principien der Zweckmäßigkeit und dem Begehrungsvermögen, aus welchem die Principien des Endzwecks entspringen, und zwar so, daß wir die Principien der Gesetzmäßigkeit durch den Verstand, die der Zweckmäßigkeit durch die Urtheilskraft, die des Endzweckes durch die Vernunft erkennen. So denkt er sich die Gesetzgebung des Verstandes als Gesetzgebung der Natur mit der Gesetzgebung der Vernunft als Gesetzgebung der Freiheit durch die Gesetzgebung der Urtheilskraft unter den Principien der Zweckmäßigkeit der Natur als Gesetzgebung der Kunst verbunden.

Aus diesem ganzen System der Vernunftkritik haben wir also zuerst den Untersuchungen der Kritik der reinen Vernunft zu folgen.

1) Zur ersten Aufgabe macht er sich hier die transcendentale Aesthetik, in welcher die oben angegebene

Lehre von den rein anschaulichen Vorstellungsweisen a priori, von Raum und Zeit als den unmittelbaren Grundlagen aller rein mathematischen Erkenntniß, in der ganz neuen Weise ausgeführt werden, durch welche wir die synthetische Natur aller mathematischen Erkenntniß haben kennen lernen.

2) Neben diese transcendentale Lehre von der Anschauung stellt er die transcendentale Logik als transcendentale Lehre vom Denken und in dieser enthält dann die transcendentale Analytik zuerst den transcendentalen Leitfaden zur Auffindung aller Kategorien oder reinen Verstandesbegriffe und dann die Deduction derselben oder die Nachweisung ihrer Gültigkeit für die Erkenntniß. Der transcendentale Leitfaden ist der oben angegebene; die Grundbegriffe der intellectuellen synthetischen Einheit werden nachgewiesen parallel mit den analytischen Formen der Urtheile als die Begriffe von der Bestimmung eines Gegenstandes der Anschauung, wiefern er durch eine Form des Urtheils denkend erkannt wird. Diese Begriffe werden also die im Denken des reinen Verstandes a priori liegenden Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung sein, denen gemäß allein Erfahrung denkend erkannt werden kann, so wie die reinen Anschauungen die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung sind, unter denen allein Erfahrung anschaulich erkannt werden kann.

Die transcendentale Deduction der Kategorien, das heißt die Erklärung der Art, wie sie sich a priori auf Gegenstände beziehen, giebt Kant dann durch die Lehre von der ursprünglichen Einheit der Apperception und der durchgängigen Identität aller Apperceptionen, nach welcher der Verstand das Vermögen der ursprünglichen synthetischen Einheit der Apperception also der objectiven Einheit des Selbstbe-

wußtseins ist; der Grundsatz der synthetischen Einheit der Apperception also der oberste Grundsatz alles Verstandesgebrauches wird. Dem gemäß besteht die logische Form aller Urtheile in der objectiven Einheit der Apperception der darin enthaltenen Begriffe, und indem wir durch diese logische Form des Urtheils die Erkenntniß eines Gegenstandes denken, erhebt der Verstand das empirische Bewußtsein der Anschauung vermöge der ursprünglichen synthetischen Einheit der Apperception zu einem Bewußtsein überhaupt.

Nun bekommt aber der menschliche Geist Gegenstände der Erkenntniß nur durch die empirische Anschauung der Sinne. Das mannigfaltige der empirischen Anschauung der Gegenstände muß also vom Verstande unter die ursprüngliche synthetische Einheit der Apperception zusammengefaßt worden. Aber in unsrer Erkenntniß können auch die Kategorien nur durch die Anwendung auf die Erkenntniß in empirischer Anschauung, also durch ihre Anwendung auf die Erfahrung Bedeutung gewinnen, womit das Gesetz der Immanenz der menschlichen Erkenntniß ausgesprochen ist.

3) Durch diese vorbereitenden Untersuchungen der transcendentalen Aesthetik und Analytik sind in der Geschichte der Philosophie die metaphysischen Angelegenheiten zum ersten Mal so weit aufgehellt, daß sich eine systematisch vollständige Ableitung aller ihrer Principien erhalten läßt.

Wir scheiden erstlich die analytischen Urtheile als Angelegenheit der reinen allgemeinen Logik aus, welche allein unter dem Grundsatz des Widerspruchs stehen und nur aus der leeren Form der Wiederholung unsrer schon gegebenen Gedanken in der Zergliederung derselben entspringen. Wir sehen sodann, daß die synthetischen me-

taphysischeu Principien a priori alle davon abhängig sein müssen, wie die Kategorien in ihrer nothwendigen Verbindung mit gewissen anschaulichen Bestimmungen der Gegenstände Principien der Möglichkeit der Erfahrung werden.

So entwickelt Kant zunächst in der Analytik der Grundsätze den Schematismus der Kategorien, indem er die Verbindung einer jeden mit einer transcendentalen Zeitbestimmung nachweist, so daß unter dem Grundsatz der Möglichkeit der Erfahrung, das System aller synthetischen Grundsätze der Anwendung der Kategorien auf die Erfahrung abgeleitet wird, indem man die Verbindung jeder Kategorie mit ihrem Schema ausspricht. Hier bekommen also alle Anwendungen der Kategorien auf die Naturerkenntniß ihre feste Regel. Wir sehen, wie die früher so unsicher gehandhabten Begriffsverbindungen in unserm Geiste gegen einander stehen, wie die bestimmte Bedeutung der Axiome der Anschauung und der Anticipationen der Wahrnehmung nur die Anwendung der Mathematik auf die Erfahrung, die Grundsätze der Beharrlichkeit der Substanz, der Bewirkung aller Veränderungen und der Wechselwirkung die Nothwendigkeit in der Erfahrung selbst ordnen und die Postulate des empirischen Denkens den Erfahrungsgebrauch der Begriffe vom Möglichen, Wirklichen und Nothwendigen an seine Zeitbestimmung knüpfen.

4) So weit folgen wir Kant mit aller Sicherheit und Klarheit und sehen mit ihm ein, daß er uns mit diesen schematisirten Kategorien das vollständige System der allgemeinen Metaphysik der Natur oder der allgemeinen Gesetze für die Erfahrungserkenntniß gegeben hat. Nun bringt er aber in der Analytik der Grundsätze noch ein drittes Kapitel hinzu, in welchem er den Unter-

schied der **Phaenomena** (Erscheinungen) und **Noumena** (Gedankendinge) bespricht und in einem Anhange dazu jene Amphibolie der Reflexionsbegriffe nachweist, von der ich schon bei Leibnitz gesprochen habe. Dieser Anhang ist in seinem Eigenthümlichen vollkommen klar und genügend; allein die ihm zu Grunde liegende Unterscheidung von Erscheinung und Gedankending behält bei Kant eine Unsicherheit, auf die ich hier gleich aufmerksam machen muß, um der weitern Entwickelung seiner Lehre deutlicher folgen zu können.

In dem vorigen sind wir von der Selbstbeobachtung ausgegangen, daß wir bestimmte Gegenstände der Erkenntniß nur durch die sinnliche Anschauung erhalten und die Kategorien nur anwenden, um die objective synthetische Einheit solcher anschaulich gegebenen Gegenstände zu denken, wie dies in jedem Urtheil durch die Form desselben bei der Anwendung auf die Erfahrung geschieht. Jetzt führt uns nun aber Kant auf die andere Betrachtung, ob unsre Urtheilskraft andere als solche in der Anschauung gegebene Gegenstände durch das Urtheil zu erkennen oder zu denken vermöchte. Unter Voraussetzung dieses Unterschiedes werden die Gegenstände der Anschauung Erscheinungen, Sinnenwesen (**phaenomena**) die Gegenstände, die ohne diese Sinnesanschauung gedacht würden, Gedankendinge, Verstandeswesen (**noumena**) genannt. Aber mit dieser Unterscheidung von Sinnenwesen und Verstandeswesen ist immer eine andere gleich gestellt, nach welcher die Vorstellung der Gegenstände mit Hülfe der Sinnesanschauung nur eine Art sein soll, wie unsre beschränkte Vernunft sich die Dinge vorstellt, so daß diese Vorstellung der Erscheinung noch von der Vorstellung des Dinges, so wie es an sich ist, verschieden bliebe. Und dann wird angenommen, daß wir die Dinge dagegen als Dinge an sich er:

erkennen würden, wenn wir sie als Verstandeswesen, (durch die Kategorien unabhäng von ihrem Schema) zu erkennen vermöchten. Diese Unterscheidung von Erscheinung und Ding an sich ist nun eine von Kant unbedacht hier mit aufgenommene, welche das letzte Ziel der weitläuftigen und schweren hier folgenden Untersuchungen anticipirt und damit den Ueberblick ungemein erschwert.

Nur zwei Dinge können hier gleich klar gemacht werden, nemlich 1) ganz unabhängig von sinnesanschaulicher Erkenntniß ist uns keine Erkenntniß durch das Urtheil, keine Erkenntniß von Verstandeswesen möglich und 2) jede Erkenntniß, deren wir uns durch ein Urtheil bewußt werden, behauptet etwas (ob mit Recht oder Unrecht mag unentschieden bleiben) von Dingen an sich.

Das erste liegt klar im vorigen. Die leere Form des Urtheils hat keinen Gegenstand und erster Gehalt von Subjectvorstellungen wird uns nur durch die Sinnesanschauung. Also muß die Erkenntniß der Sinnenwelt durchaus die Unterlage sein, mit deren Hülfe der Verstand allein weiter geführt werden könnte, wenn es ihm möglich sein sollte, Verstandeswesen zu erkennen.

Das zweite aber hat Kant nicht klar genug bedacht, wiewol er es immer voraussetzt, und daraus sind fast alle Mißverständnisse seiner Lehre erwachsen. Ich sage: in jeder Erkenntniß, deren wir uns durch ein Urtheil bewußt werden, behaupten wir etwas von Dingen an sich. Sage ich: der Mond hat eine kugelähnliche Gestalt, so behaupte ich, es sei ein Ding an sich, welches ich Mond nenne, vorhanden, das diese Gestalt habe. Ob ich aber mit dieser Behauptung Recht oder Unrecht habe, das ist eine andere Frage.

Hier scheint mir nun Kant sich seine Angelegenheit dadurch ungemein erschwert zu haben, daß er diese

Schwierigkeit zu früh zu besprechen anfängt. Bei der Unterscheidung von Phänomenon und Noumenon kam es fürs erste nur auf den Unterschied von Sinneswesen und Gedankending; Sinneswesen, welches wir anschaulich vorstellen und Gedankending, welches wir nur denkend vorstellen, an und es brauchte dabei die Frage, ob die Dinge an sich so sind, wie wir sie anschaulich oder denkend vorstellen, noch gar nicht aufgeworfen zu werden. Auch, um den Fehler der Amphibolie der Reflexionsbegriffe nachzuweisen, bedarf es dieser Untersuchung nicht, denn dafür ist die Nachweisung hinlänglich und entscheidend, daß wir ohne Anschauung keine Vorstellungen von Subjecten in Urtheilen haben, also durch die bloße Form des Urtheils keine Gegenstände zu erkennen vermögen, sondern immer nur mit irgend einer Zurückweisung auf die Anschauung. Bringen wir dann aber die alte Frage der Skeptiker nach, ob die Anmaßung des behauptenden Urtheils, die Dinge an sich zu erkennen, gegründet sei und in welcher Weise, so kommen wir bei dieser Betrachtung doch am Ende auf eins zurück, das Kant übersehen hat, daß nemlich in der Vernunft ein Princip liegen könne, nach welchem wir über die Sinneswesen so urtheilen, daß wir dabei die Beschränkung der Kategorien, welche sie durch den mathematischen Schematismus erhalten, aufgehoben denken und so mittelbar von der Erscheinung zu einem Urtheil über die Dinge an sich geführt würden, indem wir den anschaulich erkannten Gegenständen eine nur im Denken vorgestellte Bestimmung geben.

Sonst ist die Lehre von der Amphibolie der Reflexionsbegriffe für sich vollkommen klar. Leibnitz entwickelt seine Lehre consequent aus der Voraussetzung, daß

in der vollkommnen Erkenntniß die Urtheilskraft sich mit der leeren Form der Urtheile die Subjecte und Prädicate derselben selbst gebe; eine Voraussetzung, welche unvollständiger schon aller dogmatischen scholastischen Philosophie zu Grunde lag, aber durchaus im Widerspruch mit aller unsrer Erfahrungserkenntniß bleibt und doch nur in Verwechselung mit dieser ausgeführt werden kann, weil man durch alle diese Prädicatbestimmungen doch immer nur irgend ein Ding von bestimmter Art (specifisch) und nie ein bestimmtes Ding (numerisch) denkt. Diese Nachweisung der Amphibolie der Reflexionsbegriffe, die wir Kant verdanken, gewährt in der Geschichte der Philosophie eine der größten Aufhellungen der ganzen Angelegenheiten der Metaphysik.

5) Von hier gelangen wir mit Kant weiter zu der großen Aufgabe, welche er die transcendentale Dialektik der reinen Vernunft nennt und zugleich mit so großem Scharfsinn und so umfassenden Blick ausgeführt hat. Sehe ich hier bloß auf den Gang der kritischen Erfindung, so steht die Sache einfach so, wie ich sie oben angegeben habe. Ueberblicken wir das Ganze aller metaphysischen Fragen, die sich der menschlichen Vernunft zeigen, so finden wir die transcendenten, das heißt über alle Erfahrung hinausgehenden Behauptungen von dem einfachen unsterblichen Wesen der Seele, von der Einheit des Weltganzen und von der einen nothwendigen Ursache aller Dinge als dem Wesen der Wesen, dem vollkommensten Wesen. Wir haben in diesen transcendenten Ideen von Seele, Welt und Gottheit Ideen, welche für den theoretischen Vernunftgebrauch in den Wissenschaften, also innerhalb des Gebietes der Erfahrung, von gar keiner Anwendung sind, aber unter den praktischen Ideen des höchsten Gutes für sittliche und religiöse Ansicht der

Dinge ihre Anwendung fordern. Ferner die genauere Vergleichung stellt uns diese transcendenten Ideen mit den Kategorien in Verbindung. Wenn wir dem Gebrauch der schematisirten Kategorien in der Erfahrung folgen, so zeigt sich, daß, wenn wir der objectiven synthetischen Einheit in ihrer kategorischen, hypothetischen und disjunctiven Synthesis nachgehen, jedesmal Reihen des Bedingenden und Bedingten sich darstellen und alle jene Ideen dann durch das eine Princip des Absoluten gebildet werden, daß nemlich jede Reihe des Bedingenden und Bedingten von der Seite des Bedingenden vollständig sein müsse; sie muß in einem Absoluten begründet sein, welches als das höchste Bedingende nicht wieder bedingt ist. So führt die Reihenfolge der Eigenschaften auf absolute Substanzen, in denen die Eigenschaften bestehen; es führt die Reihenfolge der Bewirkungen auf absolute Anfänge derselben und die Gemeinschaft der Dinge auf die Forderung einer absoluten Einheit der Verknüpfung ihres Daseins. Somit sehen wir, daß die Ideen von Seele, Welt und Gottheit nur die Ideen der absoluten Bestimmung der kategorischen, hypothetischen und disjunctiven Synthesis sind, und mit der Forderung dieser absoluten Bestimmung in unserm Geist entspringen müssen.

Diesen Zusammenhang der Gedanken konnte aber Kant nur auf eine sehr verwickelte Weise darstellen, weil er gleich von Anfang an den Unterschied von Erscheinung und Ding an sich, und den Gedanken der Unerkennbarkeit der Dinge an sich mit in der Betrachtung hat.

Er fängt nemlich gleich damit an, daß er die Lehre von speculativen Principien der reinen Vernunft transscendentale Dialektik nennt und unter Dialektik, im Gegensatz gegen Analytik als Lehre von der Wahrheit, eine Lehre vom Schein versteht. Er setzt also vor der Unter-

suchung schon voraus, daß die Principien aus reiner Vernunft nur einen unvermeidlichen Schein enthalten, der nicht vernichtet werden könne, so wenig wie die Sinnentäuschung, obgleich sich vermeiden lasse, daß er nicht betrüge. Diese Voraussetzung ist aber sehr mißlich. Denn sollte der transcendentale Schein wirklich den Principien aus reiner Vernunft anhängen, welchen höheren Richter als reine Vernunft haben wir denn in uns, um den Irrthum der Vernunft selbst so weit anzuerkennen, daß er uns nicht betrüge? Daß die Sinnentäuschung nicht betrüge, kann ich wohl erhalten, indem ich das Urtheil über die Anschauung erhebe, aber wen soll ich über die reine Vernunft selbst in mir erheben? Kant hat allerdings Recht, daß wir eben so wenig, wie wir durch den reinen Verstand für sich zu synthetischen Grundsätzen gelangen, eben so wenig durch speculative reine Vernunft für sich zu eignen Principien zu gelangen vermögen. Aber darin steht es mit der Vernunft nur eben so wie mit dem reinen Verstande. Kant erkennt doch im Princip des Absoluten oder der Totalität der Bedingungen zu jedem Bedingten ein synthetisches Princip der reinen Vernunft an, und erklärt dieses also nur für ein subjectives, welches objectiv keine wahre Bedeutung habe, sondern nur transcendentalen Schein verbreite.

Allein, ob wir gleich durch den reinen Verstand für sich keine Grundsätze erhielten, bekamen wir sie ja doch durch die Verbindung der reinen Verstandesbegriffe mit den anschaulichen Schematen in den Grundsätzen der Möglichkeit der Erfahrung. Und auf gleichem Wege werden wir hier weiter geführt; die Ideen des Absoluten sind ja keine reinen Begriffe der Vernunft selbst unabhängig von der Erfahrung, sondern Begriffe von der Verneinung der Schranken der Erfahrungsvorstellung selbst, wodurch die

Gegenstände der Erfahrung selbst nach einem Princip erkannt werden, welches unabhängig von der Erfahrung den Grund seiner Wahrheit in der Vernunft selbst hat.

Doch ich muß den Tadel der Kantischen Darstellung noch weiter fortsetzen. Er hatte so glücklich die Kategorien den Urtheilsformen gegenüber nachgewiesen; nun sieht er, daß die transcendentalen Ideen die absolute Bestimmung der Synthesis der Kategorien enthalten nach den drei Formen des kategorischen, hypothetischen und disjunctiven, dies stellt sich sehr nahe in Analogie damit, daß die drei Formen der Vernunftschlüsse die systematische Einheit der Urtheile in den Wissenschaften bis zur Vollständigkeit der Erkenntniß aus Principien ordnen und so setzt er schlechthin die Vernunft an als das Vermögen zu schließen und giebt der reinen Vernunft als Schlußvermögen die transcendentalen Ideen als Begriffe der reinen Vernunft. Durch diese sollen dann rein vernünftige Principien des Schlußvermögens selbst gedacht werden. Dieser Gedanke ist nun eigentlich der Knoten in der ganzen Begriffsverwirrung des epistematisch umgestellten logischen Dogmatismus. Man kann sagen, Wahrheiten (nemlich synthetische Urtheile) aus dem Satz des Widerspruchs beweisen zu wollen, heißt, Wahrheiten durch das Schlußvermögen selbst erschließen, ohne daß ihm Prämissen gegeben sind. Diesen Gedanken weist nun Kant hier in aller Umständlichkeit als einen unhaltbaren und widersprechenden nach in seiner Lehre, daß die speculative Vernunft (das Schlußvermögen für sich) mit ihren Ideen nichts zu erkennen vermöge. Aber er hatte dieses Resultat viel zu künstlich erhalten. Jakobi kommt im Streit gegen die Wolfianer viel einfacher im allgemeinen zu demselben Ergebniß, indem er nur dem einfachen Satze folgt, ohne gegebene Prämisse kein Schluß. Kant sucht dage-

gen den widersprechenden Gedanken des reinen Erschließens ohne Voraussetzung selbst dialektisch zu handhaben, was doch in der That unmöglich bleibt, daher wird er in der Fortsetzung dieser Lehren eben durch diesen Gedanken von seinem Standpunct der Kritik der Vernunft verdrängt, und nur zu einer Kritik der in der Geschichte des logischen Dogmatismus vorkommenden metaphysischen Versuche hingewiesen; die er jedoch durch seinen kritischen Ueberblick systematisch vollständig zu geben vermag.

Die reine Vernunft sollte das reine Schlußvermögen sein und somit das Vermögen der Erkenntniß aus reinen Principien; da müßten diese Principien doch wohl die absoluten höchsten Prämissen der Schlußreihen sein. Allein so ließ sich die Sache nicht fassen, sondern sie werden aufgesucht als Schlußsätze in den dialektischen Schlüssen der reinen Vernunft. Die Gestalt der transcendentalen Ideen nach dem Unterschied von Seele, Welt und Gottheit ist also kritisch vollständig nachgewiesen, aber nicht die Beweisgründe für die idealen Principien, aus denen die Behauptung der Immaterialität und Unsterblichkeit der Seele, die Behauptungen über die Einheit des Weltganzen und die Behauptung des Daseins Gottes folgen soll*). Diese hat Kant ei-

*) Bei der Nachweisung des Systems der transcendentalen Ideen folgt Kant dem Leitfaden der drei Formen der Vernunftschlüsse, aber diese Analogie ist viel vermittelter als die für die Urtheilsformen als Leitfaden für die Kategorien. Sein kritischer Ueberblick läßt ihn einsehen, daß die transcendentalen Ideen des Absoluten die absolute kategorische, hypothetische und disjunctive Synthesis decken müssen, (denn die Kategorien der Relation sind ja die metaphysischen). Aber diese Ideen der absoluten Synthesis sind zunächst nicht Seele, Welt und Gottheit,

gentlich nur geschichtlich aus der christlichen, das heißt aus der von aller physikalischen Mythologie befreiten Metaphysik oder bestimmter aus der Geschichte des scholastischen logischen Dogmatismus entlehnt. Der Schein in diesen Fehlschlüssen, den er für einen transcendentalen Schein der reinen Vernunft hält, ist in der That nur ein methodischer Fehler des logischen Dogmatismus, welcher die idealen Principien noch einem Beweis unterwerfen wollte, über den sich aber eine systematisch vollständige Nachweisung geben ließ, weil die Prämissen dieser Beweise doch nur in Begriffen **a priori** gesucht werden konnten.

Ungeachtet dieser Mängel gewährt uns also die Kantische transcendentale Dialektik doch den großen Vortheil, daß sie bündig nachweist, es sei weder eine Wissenschaft der rationalen Psychologie, noch der rationalen Kosmologie, noch der rationalen Theologie möglich.

Diese Nachweisung ist am einfachsten gegen die rationale Psychologie auszuführen. Denn abgesehen von der Erfahrung könnten wir für einen Versuch, **a priori**

---

sondern näher, wie Kant es am Ende der Kritik der Urtheilskraft ausspricht, Unsterblichkeit, Freiheit und Gottheit. Die Idee der absoluten kategorischen Synthesis ist nemlich zunächst die des selbstständigen also einfachen ewigen Wesens, welche wir nur in der Idee der Seele anwenden können; die Idee der absoluten hypothetischen Synthesis ist die einer absoluten Ursache, das heißt der freien Ursache, welche wir zur absoluten Bestimmung der Reihen der Bewirkungen in der Welt anwenden; die Idee der absoluten disjunctiven Synthesis ist endlich die der absoluten Einheit des absoluten Ganzen, welche wir nur in der Idee der einen selbstständigen also freien Ursache der Welt, also in der Idee der Gottheit, anwenden können.

über die Seele zu urtheilen, nur von dem „Ich denke" des reinen Selbstbewußtseins ausgehen, aber in diesem ist offenbar gar nicht entschieden, ob und wie dies einzelne Subject „Ich" als Substanz oder in anderer Weise da sei. Die Wissenschaft hat also gar keinen haltbaren Eingang in diese Lehre.

Bei der Nachweisung gegen die rationale Theologie kann ich hingegen Kant nicht so unmittelbar folgen. Vielmehr ist hier einer von wenigen Fällen, in welchem ich unmittelbar dialektisch (nach meinem Sprachgebrauch) nicht seiner Meinung bin. Er meint nemlich, die rationale Theologie beruhe auf einem Trugschluß der reinen Vernunft, welchen er das transcendentale Ideal nennt. Die Vorstellung dieses transcendentalen Ideals ist ihm dann die speculative Idee der Gottheit. Um die Idee des transcendentalen Ideals abzuleiten unterscheidet er einen logischen Grundsatz der Bestimmbarkeit für Begriffe von einem andern Grundsatz der Bestimmung für Dinge. Für Begriffe soll er nur aussagen, daß jedem Begriff von zwei widersprechenden Prädicaten nur eins zukommen könne; von Dingen hingegen gelte ein Grundsatz der durchgängigen Bestimmung: jedem Dinge kommt von allen möglichen Prädicaten entweder das Prädicat oder sein Gegentheil zu. Nur den ersten erklärt er für logisch, den andern für transcendental, weil er mit der durchgängigen Bestimmung durch alle mögliche Prädicate den Inhalt und nicht nur die logische Form der Begriffe treffe. Diese Erörterung finde ich aber unrichtig. Kein Urtheil besteht nur aus dem Verhältniß zweier Begriffe, sondern die logische Form des Subjectes verlangt, daß in ihm nicht ein Begriff, sondern daß in ihm Dinge gedacht werden, welche in den Umfang eines Begriffes gehören. Der logische Satz

der Bestimmbarkeit muß also von Dingen ausgesprochen werden und nicht nur von Begriffen. Ferner, was die Hauptsache ist, das Verhältniß eines Begriffes zu seinem Gegentheil ist nicht transcendental, es geht für sich den Inhalt des Begriffes nichts an, sondern es ist ein rein logisches Verhältniß der Form des Begriffes selbst, welches abgesehen von jedem bestimmten Inhalt des Begriffes immer dasselbe bleibt. Die Idee der durchgängigen Bestimmbarkeit jedes Einzelwesens durch jedes Prädicat aus dem Inbegriff aller Möglichkeit ist also nur scheinbar ein transcendentales Princip, in der That aber nur ein logisches. Es kann allerdings nicht aus der Form des verneinenden Urtheils abgeleitet werden, aber es folgt rein logisch aus der Form des unendlichen Urtheils. Der Satz: jedes Ding ist durch jedes Prädicat entweder bejahend oder verneinend bestimmt, sagt über die Dinge gar nichts aus, weil der Gegensatz der Bejahung und Verneinung nur ein rein logischer analytischer ist. Kurz, der Satz der Bestimmbarkeit ist ein analytisches Urtheil.

Kant hat sich also mit seinem ganzen Entwurf zum transcendentalen Ideal geirrt in einem Fehler, den er eigentlich selbst schon bei der Amphibolie der Reflexionsbegriffe angegeben hat. Das transcendentale Ideal selbst soll ihm nemlich jenes Ideal eines Gegenstandes sein, der durch den ganzen Inbegriff aller Möglichkeit bejahend bestimmt wäre, und so als das allerrealste Wesen (ens realissimum) bezeichnet werden könnte. Dieses Ideal ist nun aber kein transcendentaler Schein der Vernunft, sondern nur ein Phantom des logischen Dogmatismus, welches durch die Verwechselung des Widerstreites mit dem Widerspruch entsteht. Der Satz, Realitäten widerstreiten einander nicht, ist nur in Verwechselung mit dem leeren logischen Satz, Bejahungen widersprechen

einander nicht, entstanden. Ueber reale Einstimmung und realen Widerstreit haben wir durch bloßes Denken gar keine Entscheidung; (wie wir wenigstens schon von Algazel lernen konnten). Die Idee von einem allerrealsten Wesen, von dem der Inbegriff aller Realitäten zu bejahen wäre, ist also ein leeres Hirngespinnst aus der Verwechselung logischer Verhältnisse mit metaphysischen. Ferner gebe ich zu bedenken, daß diese Idee des allerrealsten Wesens nicht einmal ein Ideal wäre, wie Kant es will. Ein Ideal soll ein Einzelwesen sein, hingegen die Vorstellung von einem Wesen, von dem alle Realitäten aus dem Inbegriff aller Möglichkeit bejaht werden, ist nur der Begriff von einer Art von Einzelwesen, läßt sich einmal Ein solches denken, so eben so gut auch mehrere; es wäre der Begriff von Göttern und nicht die Idee der Gottheit.

Nun hat aber Kant ganz recht, daß die Idee von Gott, die Idee des Wesens der Wesen, des vollkommensten Wesens als ein Einzelwesen, als ein Ideal der Vernunft gedacht wird. Wir müssen daher einen andern Ursprung dieser Idee in der Vernunft voraussetzen, als den von Kant angegebenen. Dafür bemerke ich erstens, daß wol fast alle die, welche früher seit Kleanthes das Dasein des höchsten, vollkommensten Wesens haben beweisen wollen, darunter nicht jenes leere speculative All der Bejahungen, sondern Platons Idee des Guten, das beste Wesen meinten und damit einen bestimmten Gehalt seiner Eigenschaften und nicht nur eine leere speculative Form der Vollständigkeit voraussetzten. Diese speculative Idee ist erst ein Erzeugniß der scholastischen Metaphysik. Aber auch darin liegt nicht nothwendig die Einheit Gottes. Wollen wir zu dieser, wollen wir zum Ideal der Vernunft gelangen, so finden wir es nur in

der Idee der einen nothwendigen Ursache der Welt. Kant sagte richtig, die theologische Idee ist die Idee der absoluten disjunctiven Synthesis. Diese ist aber die Idee der nothwendigen absoluten Einheit der Gemeinschaft aller Dinge. Hier bleiben wir dem Gesetz der Immanenz der menschlichen Erkenntniß treu und bleiben so mit der Idee bei der Vorstellung von Einzelwesen: Die Idee des absoluten Ganzen aller Dinge wird die Idee der Welt und es ist nur eine Welt. Aber die Gemeinschaft der Dinge können wir nur denken durch die Verknüpfung der Dinge unter den wesenlosen nothwendigen Gesetzen der Wechselwirkung. Die absolute Bestimmung dieser Begriffe ist also nur in der Einheit der nothwendigen Ursache sowol der Wesen in der Welt als auch des nothwendigen Gesetzes gegeben. So daß also der Vernunft die Idee von dem einen nothwendigen Urwesen gegeben ist, welche wir nur nach der Analogie der geistigen Auffassung der Dinge auszudenken vermögen*).

Haben wir in dieser Weise die Idee vom transscendentalen Ideal berichtigt, so folgen wir dann Kant in der Ausführung der Polemik gegen den logischen Dogmatismus, in der Nachweisung, daß unter den speculativen Versuchen zu Beweisen für das Dasein Gottes der ontologische allein die Idee der Gottheit selbst betreffe, so jedem andern zu Grunde liege, selbst aber trüglich sei, indem er den Begriff des nothwendigen Seins als Prädicat der Idee des vollkommensten We-

*) Sollten meine Freunde finden, daß ich die Kritik dieser Kantischen Lehre hier vollständiger als anderwärts gebe, so muß ich dankbar bemerken, daß ich dies den Unterhaltungen mit meinen Freunden, Professor Mirbt und Doctor Apelt, verdanke.

seins mit der Wirklichkeit des nothwendig daseienden verwechsele.

Zwischen den psychologischen und theologischen Ideen stehen die kosmologischen der absoluten Vollständigkeit der hypothetischen Synthesis in den Reihenfolgen des Bedingenden und Bedingten. Diese zeigen sich in einem andern Verhältniß, denn der Idee des Weltganzen liegt ein bestimmterer Gehalt zu Grunde, welchen Kant in seiner Lehre von den Antinomien der theoretischen Vernunft bespricht.

Diese Antinomien zeigen sich in dem Widerstreit des Anfangs und der Anfangslosigkeit; des Einfachen und Stetigen; der Freiheit und Natur; der Gottheit und des Schicksals. Sie können kurz ausgesprochen werden:

1) Die Welt ist ein vollständiges Ganzes, ist sie also an sich in Raum und Zeit, so muß sie in der Zeit einen Anfang und im Raum eine letzte Grenze haben, aber in Zeit und Raum ist kein Anfang und keine letzte Grenze möglich.

2) Soll ein Zusammengesetztes an sich sein, so muß es aus einfachen letzten Theilen bestehen, aber in Zeit und Raum ist zwar alles zusammengesetzt, aber kein einfacher Theil möglich.

3) Soll eine Reihe von Bewirkungen ein vollständiges Ganzes und an sich in der Zeit sein, so muß sie einen unabhängigen ersten Anfang, also eine erste freie Ursache haben, aber in der Zeit ist keine unabhängige erste Ursache möglich.

4) Die Welt ist ein vollständiges Ganzes, soll sie also an sich in der Zeit sein, so müßte ihr Wesen nothwendig und absolut bestimmt sein, aber in der Zeit ist alles Dasein der Dinge zufällig gegeben und alle Noth-

wendigkeit in wesenlosen Formen des Raumes, der Zeit und der Naturgesetze gegründet.

So sehen wir aus diesen Gegensätzen gleich Kants transcendentalen Idealismus hervorgehen. Das Wesen der Dinge an sich, die Welt der Dinge an sich kann nicht in Raum nnd Zeit als den Formen unsrer rein anschaulichen Erkenntniß bestehen, sondern die Sinnenwelt in Raum und Zeit enthält nur eine beschränkte Erscheinung der Dinge für die menschliche Vernunft. Aus den Gesetzen dieser Erscheinung folgt nichts für die Dinge an sich. Unvollendbarkeit, Stetigkeit, Naturnothwendigkeit und Schicksal können keine Gesetze für die Dinge an sich sein und aus den Gesetzen der Erscheinung folgt weder etwas für noch wider die Ideen des vollständigen Ganzen, des Einfachen, des Freien und des nothwendigen Wesens. Aber unter den Gesetzen der Erscheinung der Dinge lassen diese Ideen keine Anwendung zu.

Hier mit diesen beiden Lehren, der von der Amphibolie der Reflexionsbegriffe und der von den Antinomien der reinen Vernunft hat Kant der Polemik in der Geschichte der Philosophie die großen Hülfsmittel gegeben, wodurch aller Streit der speculativen Metaphysik beendigt sein sollte. Das durch diese Amphibolie erzeugte Trugbild steht eigentlich von Beginn her der höheren Lehre vom Glauben feindlich entgegen durch die Täuschungen einer selbstständigen nur gedachten nothwendigen Erkenntniß, gegen welche alle anschaulichen Erkenntnisse nur verworrene Vorstellungen seien. Der klare Gedanke einer Erkenntniß der Welt nur durch Denken ist einzig jener Leibnitzische von einer Erkenntniß vermittelst der reinen Form des Urtheils allein mit Hypostasirung des Subjectes schlechthin, als ob das Urtheil

sich seinen Gegenstand selbst geben könnte durch die bloße Beilegung von Prädicaten, indem alle Prädicate der Reihe nach verglichen und bejaht oder verneint bestimmt werden, während doch der menschliche Verstand nur erst gegebenen Gegenständen Prädicate beizulegen im Stande ist. Das Trugbild der absoluten Wissenschaft beruht zuletzt einzig auf der Vorstellung von jenem Inbegriff aller Realitäten, der das unbestimmte Ideal der Vollkommenheit bildet mit seinen durchgängigen Bejahungen und darunter mit stufenweisen Verneinungen die Stufen des Unvollkommenen.

Die Antinomien aber zeigen uns, daß wir von dem wahren Wesen der Dinge nur für den Glauben unter den Ideen der Freiheit und der Gottheit sprechen können, während alle wissenschaftlichen Vorstellungsweisen an das grenzenlos Ausgedehnte, das Stetige, die Naturnothwendigkeit und die Zufälligkeit des Daseins gebunden bleiben; alle Hypothesen vom Vollendeten, Einfachen, Freien und von göttlicher Wirksamkeit also aus den Wissenschaften zu verbannen seien.

5) So behauptet also Kants transcendentale Dialektik, daß die reine speculative Vernunft (das heißt eigentlich der beweisführende Verstand) über die Gültigkeit oder Ungültigkeit der transcendentalen Ideen von den Dingen an sich gar nichts entscheiden könne, sondern sie ganz unentschieden lassen müsse. Hingegen da, wo die Vernunft handelt, wo sie praktisch wird, kann sie ihre Wirkungen nur auf die Dinge an sich beziehen. Mit diesem Gedanken verbinden sich höchst einfach die Lehren der Kritik der praktischen Vernunft.

Die nothwendige und ursprüngliche Ueberzeugung von der Pflicht realisirt uns die Idee der Freiheit des Willens, somit die Idee einer selbstständigen Gei-

stesswelt der Intelligenzen unter dem Sittengesetz, in welcher in der Welt der Dinge an sich die Realität des höchsten Gutes besteht. Somit zeigt sich unter den Bedingungen der Realität des höchsten Gutes die Nothwendigkeit des reinen Vernunftglaubens an Freiheit, Unsterblichkeit und Gottheit.

6) Alle diese Entwickelungen der Kritik der reinen und der praktischen Vernunft sind rein kritisch gegeben, ohne sich irgendwo dogmatisch einseitigen Consequenzen zu überlassen. Erst in der Einleitung des dritten Werkes, der Kritik der Urtheilskraft wagt er es, sich psychisch-anthropologisch über das Ganze seines Werkes zu orientiren. Aber indem er dann die Principien der ästhetischen und logischen Zweckmäßigkeit der Natur der Untersuchung unterwirft, zeigt er grade darin die größte Mäßigung der Kritik, daß er die besondern Lehren gleichsam zerstreut liegen läßt, ohne ihnen voreilig eine Vereinigung zu erzwingen.

Die Kritik der Urtheilskraft haben wir als das originellste unter den Kantischen Werken zu bezeichnen. Denn hier ist der philosophischen Auffassung nach alles neu. Nicht nur die Methode der Untersuchung sondern das Ganze des Gehaltes der Lehre selbst. Die transcendentalen Principien der Urtheilskraft stehen ihm verbindend zwischen den Principien der Gesetzmäßigkeit der reinen speculativen und denen des Endzwecks der praktischen Vernunft als Principien der Zweckmäßigkeit der Natur. Diese zeigt sich ihm unter zwei Formen, als eine formale Zweckmäßigkeit von ästhetischer Beurtheilung und eine reale Zweckmäßigkeit von logischer Beurtheilung.

Die formale Zweckmäßigkeit beruht ihm auf der zufälligen Gültigkeit des Gesetzes der Specification

tion

tion der Natur, nach welchem das Vermögen der anschaulichen Darstellung frei zusammenstimmt mit den Bedürfnissen des nach Begriffen erkennenden Verstandes. Die reale Zweckmäßigkeit der Natur findet er aber in den Gesetzen der Naturzwecke selbst.

Hier war ganz neu die Lehre vom ästhetischen Urtheil zum Unterschied vom logischen, sowie die Theorie der ästhetischen Ideen für die Bestimmung des Wesens von Geschmack und Genie; neu war die Nachweisung der verschiedenen Formen des Geschmacksurtheils; die ganze Zergliederung der Vorstellung des Schönen und die Nachweisung des Unterschiedes der mathematischen und dynamischen Erhabenheit.

Kant hat in dieser Kritik der ästhetischen Urtheilskraft die erste gelungene philosophische Untersuchung des Schönen und Erhabenen gegeben, mit wieviel Kraft und Leben gleich sonst schon über die Gegenstände der schönen Künste gesprochen sein mochte. Denn Kant lehrte zuerst die Erklärung des Aristoteles: Schön ist, was an sich selbst gefällt und gelobt wird, weil es gefällt, richtig anwenden zur Unterscheidung des Schönen vom Angenehmen und Guten, während Home Schönheit nicht von Annehmlichkeit, ja nicht einmal von Künstlichkeit unterschied, Baumgarten bei dem verworrenen Begriff sinnlich vollkommner Erkenntniß verweilte und Sulzer nur die unbestimmte Formel von der Einheit im Mannigfaltigen dazwischen brachte. Ja Kants Erörterungen des religiösen Interesse an der Naturschönheit weisen schon hin auf die durchgreifende religionsphilosophische Bedeutung der ästhetischen Beurtheilung, welche uns nachher so wichtig geworden ist.

Ferner die Vorstellungen der realen Zweckmäßigkeit der Natur giebt er der teleologischen Urtheils-

kraft und führt die Kritik von dieser eben so genial, wenn gleich nicht so schöpferisch aus. Klar weist er die nur subjective Bedeutung der Vorstellungen unsrer reflectirenden Urtheilskraft von der Zweckmäßigkeit der Natur nach und gründet dann die ganze Lehre auf die Zweckmäßigkeit der organischen Gebilde, welche er den neuesten Ansichten der Naturforscher seiner Zeit gemäß beurtheilt, indem er nach Blumenbachs Lehre von den Bildungstrieben der Natur die zweckmäßig bildenden Kräfte der organisch gestaltenden Natur wenigstens auch Naturgesetzen unterwirft. Er weist ferner die verschiedenen Formen dieser Beurtheilungsweise nach und löst die Antinomie der mechanischen und teleologischen Beurtheilung durch die Ueberordnung der Teleologie über die Mechanik der Natur.

So wird er denn endlich darauf geführt, die ganze Natur unter dieser Vorstellung von Naturzwecken aufzufassen und da erscheint ihm die weltbürgerliche Vereinigung des Völkerlebens in der Geschichte der Menschheit unter den Ideen des Friedens und der Gerechtigkeit als das höchste Ziel dieser Naturzwecklehre. Der Endzweck in diesen Zwecken der Natur kann dann aber nicht physikotheologisch erreicht, sondern nur ethikotheologisch gedacht werden. In dem Dasein freier Wesen mit persönlicher Würde ist uns der Endzweck der Schöpfung bestimmt. Dies ist der Gedanke, mit dem er seine Lehre abschließt.

4. Doctrinale Darstellung der Philosophie.

§. 184.

Bis hierher haben wir eine Uebersicht der ganzen Kantischen Arbeiten zur Kritik der Vernunft gegeben.

Daneben forderte er noch *doctrinale Ausführungen der Philosophie* und sagt darüber am Ende der Vorrede zur Kritik der Urtheilskraft, daß der Kritik der Urtheilskraft kein doctrinaler Theil entspreche, sondern die Philosophie hier nur Kritik bleibe, hingegen nach der Eintheilung der Philosophie in theoretische und praktische fänden zwei solche Theile in der *Metaphysik der Natur* und der *Metaphysik der Sitten* statt. Diese beiden hat er uns nun auch noch gegeben in den *metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft* und in der *Metaphysik der Sitten*. Allein dieser Entwurf entspricht nicht ganz demjenigen, den er früher gemacht zu haben scheint. In der Kritik der reinen Vernunft weist er nemlich weder auf die Kritik der praktischen Vernunft noch auf die der Urtheilskraft hin, wiewol er in der Methodenlehre der Kritik der reinen Vernunft im Kanon der reinen Vernunft die praktischen Principien schon ganz so mit den reinen speculativen verbindet, wie es die Kritik der praktischen Vernunft hernach ausführt. Die Kritik der reinen Vernunft nennt er*) die *Propädeutik zum System der reinen Vernunft* und dieses System der reinen Vernunft selbst die *Transcendentalphilosophie*. Eine Erkenntniß sei transcendental, die sich nicht sowol mit Gegenständen, sondern mit unsrer Erkenntnißart von Gegenständen, sofern diese a priori möglich sein soll, überhaupt beschäftigt. Diese Transcendentalphilosophie ist ihm allein die reine Philosophie, wogegen die metaphysische Erkenntniß schon empirische Begriffe mit den reinen verbindet, und eben deswegen auch die praktische Philosophie von der

*) Kr. d. r. V. Aufl. 2. S. 25.

reinen unterschieden werden muß*). Besitzen wir einmal die Kritik, so, meint er, werde sich die Transcendentalphilosophie als System der reinen Vernunft mit der Definition der Kategorien und der Ableitung aller untergeordneten Begriffe leicht darstellen lassen**). Dieselbe Aufgabe scheint er aber das System der Metaphysik zu nennen***), von dem er fordert, daß es dereinst nach der strengen Methode des „berühmten Wolf, des größten unter allen dogmatischen Philosophen“ müsse ausgeführt werden. Am bestimmtesten giebt er diese Eintheilungen nach her Kritik der reinen Vernunft, Architektonik der reinen Vernunft. Hier theilt er in Kritik der Vernunft oder Propädeutik und in System der reinen Vernunft oder Metaphysik. Die Metaphysik sei theils speculative als Metaphysik der Natur, theils praktische als Metaphysik der Sitten. Die speculative Metaphysik werde nun in engerer Bedeutung Metaphysik genannt und bestehe aus Transcendentalphilosophie (Ontologia), welche nur den Verstand und die Vernunft selbst in einem System aller Grundsätze und Begriffe, die sich auf Gegenstände überhaupt beziehen, ohne Objecte anzunehmen, die gegeben wären, und Physiologie der reinen Vernunft, welche die Natur betrachtet, das ist den Inbegriff gegebener Gegenstände. Diese Physiologie theilt er nun weiter in immanente und transcendente, von denen er die erste die Naturlehre der reinen Vernunft aus rationaler Physik und rationaler Psychologie, die andere aus rationaler Kosmologie und rationaler Theologie bestehen läßt.

---

*) l. c. S. 29.

**) l. c. S. 108. 109.

***) l. c. Vorrede S. XXXVI.

Hier fehlen nun offenbar das System der Transcendentalphilosophie und die Systeme der transcendenten Physiologie unter Kants Werken. Für die Ausführung des Anfangs der Ontologie unter den Definitionen der Kategorien und in den Prädicabilien läßt sich leicht denken, wie er diesen Entwurf gemeint habe; allein was die Eingrenzung dieses Systems der Transcendentalphilosophie gegen die Logik und Metaphysik und die Ausführung der Ideenlehre betrifft, so möchte ich Kants Plan nicht anticipiren, ja ich zweifle, ob ihm diese Aufgabe in Rücksicht der ganzen Durchführung hinlänglich klar geworden sei. Auch war er wol bis zu Beendigung der Kritiken zu alt geworden, als daß ihn nach einem so glänzenden Gelingen auf dem Wege neuer Entdeckungen, eine weitläuftige und trockne Arbeit, welche nur die Sorgfalt systematischer Vollständigkeit in der Ausführung erheischte, hinlänglich hätte ansprechen können.

Jedenfalls habe ich hier nur noch seine beiden Werke, Metaphysik der Natur und Metaphysik der Sitten zu besprechen, nebst der Verbindung der letzten mit der Religionsphilosophie und hier wohl den Abschluß seiner ganzen Lehre in dem religionsphilosophischen Ende der Kritik der teleologischen Urtheilskraft zu suchen.

a) Die metaphysische Naturwissenschaft.

§. 185.

Die metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft sind eins der merkwürdigsten Erzeugnisse des Kantischen Geistes. Wir sehen ihn von Anfang an mit dieser Aufgabe beschäftigt, so lange er aber den Wolfischen Grundbegriffen und nachher denen der Monadologie nachgeht, erhält er keine bestimmten Resultate, hingegen

nach der Entdeckung der Kritik der Vernunft scheint ihm hier schnell die ganze Lehre klar geworden zu sein. So giebt uns seine Lehre die vollständige philosophische Begründung von Newton's Physik und die Befreiung derselben von den Vorurtheilen der Atomistik. Das ganze Werk enthält nur eine genauere philosophische Erörterung der Newtonschen Grundsätze der Relativität aller Bewegung, der Größe der Bewegung und der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung, wobei er alle diese Gesetze genau in ihrer mathematischen Bestimmtheit und Anwendbarkeit auffaßt.

Er fängt in der Phoronomie mit der Lehre an, daß die Zusammensetzung aller Bewegungen aus gleichförmigen gradlinigen aus der Relativität aller empirischen Räume geometrisch folge. Daher bestimmt dann seine Phänomenologie, daß jede gradlinige gleichförmige Bewegung eines Körpers nur ein mögliches Prädicat desselben bleibe, unbestimmt zwischen ihm und dem relativen Raum, in dem sie wahrgenommen wird; daß dagegen jede zusammengesetzte Bewegung eine wirkliche sei, die entweder dem Körper oder dem relativen Raume zukomme und in der Natur jederzeit mit Nothwendigkeit bestimmt werde durch das Gesetz der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung.

In der Dynamik ferner hat er zuerst dem Gesetz der Stetigkeit des Raumes und der Materie die volle mathematische Klarheit verschafft durch die Nachweisung, daß die Undurchdringlichkeit, Solidität oder Erfüllung des Raumes keine passive Beschaffenheit der Materie sei, sondern der Erfolg von zurückstoßenden Kräften, mit denen zwei Körper im Stoße auf einander einwirken. Die Materie sei also ins unendliche theilbar und könne nicht als aus einfachen Theilen, Atomen, zusammengesetzt an-

gesehen werden. Im Zusammenhang damit zeigt er dann, wie jede empirische Gegenwart zweier Körper anziehende und zurückstoßende Kräfte in ihnen voraussetze.

In der Mechanik endlich vollendet er die mathematische Construction der Gegenwirkung der Körper. Hier lehrt er, daß die Substanz im Raume, die Quantität der Materie in demselben, die Quantität der Masse sei, die in ihm vorhanden ist und nicht der Grad der zurückstoßenden Kraft, mit dem sie ihn erfüllt. Diese Quantität der Materie bleibt bei allen Veränderungen der körperlichen Natur dieselbe, unvermehrt und unvermindert; alle Veränderung der Materie hat eine äußere Ursache; alle Gegenwirkung erfolgt nach dem Gesetz der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung, wobei die Größe der Wirkung oder die Größe der hervorgebrachten Bewegung durch das Product der Masse in die Geschwindigkeit gemessen wird.

Kant ist hier über die Newtonischen Erörterungen hinausgegangen in der genaueren Bestimmung der Masse als Quantität der materiellen Substanz und dann besonders in der Lehre der Dynamik, welche aus der Stetigkeit von Raum und Materie die Unmöglichkeit der Raumerfüllung durch Atome und leere Zwischenräume zwischen denselben nachweist, so wie diese gegen Aristoteles in der neueren Physik seit Gassendi's Wiederholung der epikurischen Physik allgemein vorausgesetzt worden war.

Diese dynamische Lehre im Gegensatz der alten Atomistik wurde bald von vielen deutschen Physikern anerkannt und in der Physik anzuwenden versucht. Aber wir haben in zweierlei Weise wenig Glück damit gehabt. Erstens nemlich haben nur wenige Mathematiker die Kantische Lehre verstanden, die meisten Dynamiker hingegen sind nur bei Kants Dynamik stehen geblieben und haben

die Lehre von der Masse in seiner Mechanik mißverstanden. Diese machten sich die mathematisch widersinnige Vorstellung, Kant habe das Wesen der Materie aus der Verbindung von anziehenden und abstoßenden Kräften construiren wollen, so daß die Masse ein Product dieser Kräfte sei, da er doch, wie es auch mathematisch allein denkbar ist, die Substanz der Materie nur als die Masse voraussetzt, der die Kräfte erst als ihre Qualitäten zukommen. Dies ist der eine große Fehler, der die Naturphilosophie in der Kantischen Schule so sehr verdorben hat.

Meine zweite Bemerkung betrifft viel weiter ausgreifend diese ganze wissenschaftliche Aufgabe. Kant lehrt schon in der Vorrede sehr richtig, daß metaphysische Naturwissenschaft nicht weiter lange, als Mathematik mit metaphysischen Sätzen verbunden werden könne. Deswegen sei für Psychologie von der Metaphysik fast nichts zu erwarten und auch die chemische Naturlehre bis jetzt wenigstens von dieser Aufgabe auszuschließen. Dabei nun aber wundere ich mich, daß er die Morphologie hier in keinem ihrer Theile erwähnt, weder in Rücksicht des sogenannten Weltbaues der Gestirne, noch in Rücksicht auf Krystallisation und die organischen Gebilde der Erde, da doch Newton gleich mit der Bemerkung anfing, daß seine Lehre die **formae substantiales** der Scholastiker aus der Naturlehre vertreibe und da Newton doch den sich selbst erhaltenden Proceß der Kreisläufe im Sonnensystem vollständig mathematisch construirt hatte. Nur auf die organischen Naturtriebe in der Pflanzen- und Thierbildung der Erde war Kant in der Kritik der teleologischen Urtheilskraft zu sprechen gekommen, aber hier in der metaphysischen Naturlehre erwähnt er die gestaltenden Processe gar nicht, so daß er weder dafür noch

dawider entscheidet, ob darin eine Aufgabe für die Metaphysik der Natur liege oder nicht. Damit hat er aber das eigentliche alte Räthsel der Naturphilosophie ganz mit Stillschweigen übergangen.

Indessen müssen wir für ihn hier doch bemerken, wie er an anderer Stelle auf bedeutende Weise das Naturgesetz zu bestimmen sucht, nach welchem sich in den organischen Bildungen an der Erde Geschlecht, Art, Raçe und Spielart unterscheiden. Nemlich in folgender Weise: Pflanzen und Thiere von verschiedenem Geschlecht lassen keine Befruchtung zur Fortpflanzung zu; verschiedene Arten desselben Geschlechtes lassen Befruchtung zur Bastarderzeugung zu, wobei aber die Bastarde unfruchtbar bleiben; verschiedene Raçen derselben Art geben halbschlächtige Zeugung, wodurch aber die Zahl der Raçen nicht vermehrt wird, indem nach drei Generationen die Reinheit der Raçe wiederhergestellt ist; hingegen die Unterschiede der Spielarten sind so gering, daß sie bei Vermischung verschiedener Spielarten nicht sicher auf die Nachkommenschaft wirken. Freilich bleibt dies nur ein philosophisch ansprechender Gedanke, mögen die Naturforscher zusehen, wie weit sie ihn genehmigen und brauchen können.

b) Die praktische Philosophie.

§. 186.

1) Wir haben oben nur von dem gesprochen, wie Kant die Aufgabe der praktischen Philosophie mit der dialektischen Einheit seines ganzen Systems verbunden hat, jetzt müssen wir noch bestimmter nachweisen, wie er hier für die Fortbildungen ihrer Theile wirkte. Dafür kommt uns nicht nur seine Metaphysik der Sitten in den beiden

Theilen der philosophischen Rechtslehre und philosophischen Tugendlehre sondern auch noch die Grundlegung zur Metaphysik der Sitten in Verbindung mit den Lehren der Kritik der praktischen Vernunft und die Kritik der teleologischen Urtheilskraft in Verbindung mit der Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft in Frage. Wir haben demgemäß seinen Einfluß auf die Fortbildung der Ethik, des Naturrechts und der Politik, der Philosophie der Geschichte der Menschheit und der Religionsphilosophie zu schildern.

Hier steht unter dem größten, was ihm überhaupt gelungen ist, die Fortbildung der Ethik zur Metaphysik der Sitten. Obgleich er im Kanon der reinen Vernunft*) in der Lehre von der Hoffnung bei der christlichen Lehre von ewiger Belohnung und Bestrafung bleibt, so macht er die Anerkennung und Bedeutsamkeit des sittlichen Gebotes doch davon ganz unabhängig, indem er lehrt, wie die Ethik nicht auf Religionsphilosophie oder Theologie gegründet werden könne, sondern umgekehrt Religionsphilosophie und Theologie auf die Ethik gegründet werden müsse. Er zeigt, daß das mit unmittelbarer Nothwendigkeit a priori geltende synthetische kategorische Gebot der reinen praktischen Vernunft das Princip des Reiches der Freiheit sei, in welchem der freie vernünftige Wille sich selbst im Bewußtsein seiner Freiheit das Gesetz gebe als das allgemeingültige Gesetz für alle vernünftigen Wesen kraft der Idee der Persönlichkeit oder der persönlichen Würde derselben, wodurch sie schlechthin als Zweck an sich bestimmt werden und wodurch als das allein reine und unbedingte Gut der reine Wille, diesem Gebote nur aus Achtung vor dem Gebote zu folgen, festgesetzt werde.

*) Kr. d. r. V. Methodenlehre. Cap. 2. Abschnitt 2.

Sehen wir nun hierbei auf die wissenschaftliche Bestimmung des Grundgesetzes der Sittlichkeit, so müssen wir es Kant lassen, wie er es sich selbst zuschreibt, daß er zuerst die praktische Gesetzgebung als eine Selbstgesetzgebung (Autonomie) der reinen praktischen Vernunft erkannt hat in dem kategorischen Gebot aus der Idee der persönlichen Würde, welches das vernünftige Wesen schlechthin als Zweck an sich bestimmt, wogegen alle früheren Versuche, das Princip der Ethik auszusprechen, heteronomisch genannt werden müssen, indem sie ihrer Consequenz nach alle genöthigt bleiben, anstatt des reinen Werthes der Gesinnung und des reinen Rechtes der Persönlichkeit irgend eine Regel der Glückseligkeit oder einen Ausspruch des Sinnes zum obersten Gesetz zu machen.

Wollen wir aber geschichtlich genauer urtheilen, so muß ich, noch abgesehen von dem, wie Kant in der Ausführung seiner eignen Lehre gefehlt hat, folgende Bemerkungen wiederholen.

In der neueren Geschichte der Philosophie stand erst der philosophischen Ethik überhaupt der positiv theologische Spruch entgegen, was recht und gut sei, erkennen wir aus Gottes Wort. Wird nemlich hier nur Berufung auf positive Offenbarung eingelegt, so geht uns die Sache nichts an, da hätte Philosophie nicht mitzusprechen. Soll dagegen erst durch eigne Einsicht bestimmt werden, was recht und gut sei, um dies dann für Gottes Gebot zu erklären, so wird ein anderweites philosophisches Princip vorausgesetzt und dieses müssen wir zuerst bestimmen.

Dafür begegneten uns nun neben den nackten Lehren der Selbstsucht und den offenbar nur abgeleiteten, welche Gewohnheiten der Erziehung oder des bürgerlichen Lebens zur Erklärung vorschlugen, nur die zwei Versuche,

der Wolfische unter dem Princip der Vollkommenheit und der englische unter dem Princip des Wohlwollens. Gegen das Princip der Vollkommenheit hatten wir einzuwenden, daß es für sich ein leeres formales sei, mit dem erst etwas bestimmtes gefordert wird, wenn dem Gehalt nach angegeben wird, worin die Vollkommenheit des Menschen bestehe. Dies führt also nur auf empirisch psychologische Bestimmungen und mit diesen auf Glückseligkeit zurück, wenn man ihm nicht erst das Kantische Princip der reinen Gesinnung und der persönlichen Würde überordnet.

So weit behält Kant vollkommen das Vorrecht. Gehen wir aber der englischen Lehre vom Wohlwollen oder der einfachen christlichen des Christian Thomasius von der allgemeinen Menschenliebe genauer nach, so werden wir über die ersten pathologischen Auffassungen von Liebe und Wohlwollen doch wenigstens mit Adam Smith zu den allgemeingültigen uneigennützigen Trieben geführt, in denen offenbar das Kantische Princip zu Grunde liegt, aber allerdings durch das sensualistische Vorurtheil in den Lehren vom moralischen Sinn und vom uneigennützigen Mitgefühl nur verkannt und mißdeutet wurde.

Noch anders aber müssen wir die Kantische Lehre der reinen sokratischen Ethik entgegenstellen. Will er hier alle andere Lehre als Eudämonismus, das heißt bei ihm als genußsüchtige Glückseligkeitslehre, gegen seine Eleutheronomie zurückstellen, so behält er zuletzt unrecht. Wir sahen, wie die reinen Sokratiker, Platon, Aristoteles, Zenon in dem reinen innern Werth der Tugend, in dem innern Werth der Gerechtigkeit das höchste Gut für den Menschen anerkannten, in der Ausführung aber mehr oder weniger inconsequent

bleiben mußten, weil sie die herrschende Idee der persönlichen Würde dabei nicht klar genug erkannt hatten. In diesem großen Gedanken hat also allerdings Kant seine Lehre über jene erhoben und ihr erst ihr wahres Princip gegeben. Allein daneben sieht sich Kant religionsphilosophisch doch bewogen, zwar die Tugend als das höchste Gut (summum bonum) anzuerkennen, aber darüber hinaus noch ein vollendetes Gut (bonum consummatum) zu verlangen, welches in der Vertheilung der Glückseligkeit nach Würdigkeit kraft der ewigen Vergeltung werde hergestellt werden. Nun frage ich: ist dieses Ideal des vollendeten Gutes wohl mehr ein Ideal irdischer menschlicher Wünsche oder ein religiöses der ewigen Hoffnungen? Wer erkennt es nicht als ein Ideal menschlicher Wünsche: mit rechter Kraft der Tugend wirksam in einem ausgebreiteten Geschäftsleben zu stehen, umgeben von einem blühenden Familienkreis, von treuen Freunden, als Bürger einer ehrenwerthen Gemeine in einem ruhmgekrönten Volke. Steht mir nicht dagegen das religiöse Ideal so, daß mir unter alle diesen Gütern nur die Reinheit der Gesinnung und die Kraft der Gerechtigkeit und reinen Liebe in mir von ewiger Bedeutung bleibt kraft des eleutheronomischen Ideals? So ist also wol das erste ganz richtig des Aristoteles menschliches Ideal der Eudämonie, welches Kant fälschlich nahe bei zu einem religiösen gemacht hat.

Die Grundgedanken von diesem selbstständigen innern Werth der Pflicht, ihrer unverbrüchlichen Nothwendigkeit und der erhabenen Idee der Achtung der persönlichen Würde gaben allen ethischen Ansichten bei uns einen höheren Aufschwung und eine neue Lebenskraft. Dieser herrschende Grundgedanke belebt dann

auch seine ganze Lebensansicht von Tugend und Recht und daneben steht dann noch der andere, in welchem er die Idee der Reinheit des Herzens, jene Seele der christlichen Moral, so genau schulmäßig erläutert in der Lehre vom reinen Willen als dem höchsten Gut für den Menschen und dem alleinigen, in welchem der Mensch selbst gut gefunden wird. Genauer aber seiner Tugendlehre und Rechtslehre zu folgen, das würde uns hier zu sehr ins besondere führen. Es gilt darin vorzüglich, was wir anfangs bemerkt haben, daß er die Ansichten seines Zeitalters schärfer und vollständiger ausbildete. Für den reinen Theil der Lehre gewährt auch hier seine Methode den Vortheil des systematischen Ueberblicks der Principien. Dies gilt in gleicher Weise für die Lehre von den Tugendpflichten wie für die Rechtslehre, indem das reine Princip der Achtung der persönlichen Würde des Menschen, den klaren Grundgedanken für nothwendige sittliche Pflichtanforderung durch die ganze Tugendlehre hin anerkennen und in der nun richtiger nur auf die gesetzliche Vereinigung im Staate bezogenen Rechtslehre zugleich einsehen läßt, wie und warum persönliche Selbstständigkeit, persönliche Freiheit und persönliche Gleichheit der Bürger hier die Grundforderungen alles Rechtes bleiben. Auf mehr besonderes will ich erst bei den Gegenerinnerungen gegen diese Kantischen Lehren zu kommen suchen.

Aber die Rechtslehre führt zur Politik und diese verbindet sich mit der Philosophie der Geschichte der Menschheit.

2) Neben diesem habe ich also noch Kants Fortbildung der Idee der Geschichte der Menschheit zu erwähnen. Er unternimmt nicht selbst die Geschichte der Menschheit zu erzählen, aber er sucht ihre Aufgabe

näher zu bestimmen und hält ihre Lösung durch einen hinlänglich geschichtskundigen Philosophen für möglich.

Man kann sich die Aufgabe einer Erzählung der Geschichte der Menschheit im Großen auf zweierlei Weise stellen. Einmal in freierer Art, wie so viele große Geschichtschreiber diese Idee vergegenwärtigen, wie zum Beispiel Hume, Adam Smith, Montesquieu, Gibbon dahin gehörige Ausführungen gaben und wie bei uns Herder, wenn wir von seinen ersten geologischen Phantasien absehen und nur seine Schilderungen der Völkergeschichten berücksichtigen, dieser Aufgabe nachging. Man sucht hier eine Schilderung der Geschichte der Menschen unter den allgemeinen Naturgesetzen des Erdenlebens der Menschen und führt dies aus in Rücksicht der Entwickelung des Lebens der verschiedenen Völker, indem man jedes Volksleben nach allen seinen geistig bedeutsamen Formen des geselligen Lebens in Wissenschaft, Kunst, Sitte, Gesetz und Religion schildert. Zum andern in der gebundneren Weise, daß man einen fortlaufenden geistigen Entwickelungsgang in der ganzen Geschichte der Menschheit anticipirt und diesen dann in der wirklich verlaufenen Geschichte nachzuweisen sucht. Dies letztere ist Kants Idee, zu deren Entfaltung nachher so manche Versuche gemacht worden sind.

Kant weist für diese Idee zuerst sehr gut nach, daß der Zweck in dieser Geschichte der Menschheit weder in der Sittlichkeit noch in der Glückseligkeit gefunden werden könne, sondern nur in der fortschreitenden Cultur des Menschengeschlechts, das heißt in seiner allmählich größeren Befähigung die Zwecke mit Glück zu verfolgen, die sich der Mensch für sein Leben selbst aufgiebt. Er giebt dafür folgende erste Sätze. Am Menschen sollten sich diejenigen Anlagen, die auf den Ge-

brauch seiner Vernunft abgezielt sind, nur in der Gattung, nicht aber im Individuum vollständig entwickeln. Der Mensch soll alles, was über die mechanische Anordnung seines thierischen Daseins geht, gänzlich aus sich selbst herausbringen und keiner andern Glückseligkeit oder Vollkommenheit theilhaft werden, als die er sich selbst frei vom Instinct durch eigne Vernunft verschafft hat.

Davon macht er aber nur eine politische Anwendung. Er meint: das Mittel, dessen sich die Natur bedient, die Entwickelung aller ihrer Anlagen zu Stande zu bringen, ist der Antagonismus derselben in der Gesellschaft, sofern dieser doch am Ende die Ursache einer gesetzmäßigen Ordnung derselben wird. Daher nennt er das größte Problem für die Menschengattung, zu dessen Auflösung die Natur ihn zwingt, die Erreichung einer allgemein das Recht verwaltenden bürgerlichen Gesellschaft. Für dessen Ausführung fordert er das weltbürgerliche Ganze in einer rechtlichen Verbindung aller Staaten um das ganze Rund der Erde und erklärt dies für den letzten Zweck der Natur, der in der Geschichte der Menschen erreicht werden soll.

3) Diese praktische Philosophie findet nun ihre Vollendung und ihren Abschluß in der Religionsphilosophie. Die ganze Kantische Lehre ist von ihrem Anfang an in ihrem innersten Kern Religionsphilosophie. So zeigt es sein Kanon der Vernunft in dem Ideal des höchsten Gutes und der ganze Gedanke des Primates der praktischen Vernunft. Das ganze Wesen der Dinge hat ja nur für ein vernünftiges Wesen Bedeutung und zwar so wie dieses in seinem reinen Willen in sich gut ist, als Zweck an sich besteht und von uns allein als Endzweck gedacht werden kann. So hat er die religiösen

sen Ideen als den Gipfel seiner praktisch philosophischen Betrachtungen in der Kritik der praktischen Vernunft und in der Kritik der teleologischen Urtheilskraft behandelt. Dabei aber sah er ein, daß die religiösen Ueberzeugungen kein Gegenstand des Wissens sein können, sondern ein Gegenstand jenes Glaubens der christlichen Lehre bleiben. „Glaube, sagt er, ist die moralische Denkungsart der Vernunft im Fürwahrhalten desjenigen, was für das theoretische Erkenntniß unzugänglich ist. Er ist also der beharrliche Grundsatz des Gemüths, das, was zur Möglichkeit des höchsten moralischen Endzwecks als Bedingung vorauszusetzen nothwendig ist, um der Verbindlichkeit zu demselben willen als wahr anzunehmen. Glaube ist ein freies Fürwahrhalten im Vertrauen auf die Verheißung des moralischen Gesetzes.“

Die Macht und das Recht dieses Glaubens hatte er nun wissenschaftlich nachzuweisen. Dessen Ausspruch behielt ihm aber, so klar ihm selbst der Gedanke war, noch bedeutende Schwierigkeit, weil er meinte, diesen Glauben mittelbar durch Beweise sicher stellen zu müssen, anstatt ihn als eine unmittelbare Ueberzeugung der reinen Vernunft zu fassen.

Daher finden wir auch bei ihm zwei getrennte Behandlungsarten der religiösen Ideen. Nemlich die eine ganz unabhängig von der Betrachtung der positiven Religion in der Kritik der praktischen Vernunft und der teleologischen Urtheilskraft, die andere aber in Beziehung auf die positive Religion in dem besondern Werk: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Dieses letztere muß ich hier noch genauer beachten.

Wir haben auch hier sein unparteiisches, klares, festes und ruhiges Urtheil anzuerkennen in Rücksicht des von Zeit zu Zeit erneuerten theologischen Streites über

die Unsicherheit in der Geschichte der Entstehung der christlichen Religion und dafür, daß nur moralische Ueberzeugungen den wahren Religionsglauben begründen und beleben, geschichtliche Ueberlieferungen und in diesen gestiftete Gebräuche für die religiöse Ueberzeugung aber nie etwas wesentliches seien, vielmehr die Heilighaltung bloß äußerlicher Gebräuche immer nur einen dem Aberglauben verfallenen Afterdienst Gottes gebe.

So geht ein tief bedeutsames helles Urtheil über Religionsangelegenheiten durch die ganze Schrift. Aber doch bleibt einiges unklar, weil er die dichterische Bedeutung alles positiven in den religiösen Vorstellungsarten nicht durchschaute, wiewol diese eine nahe Folge von seinen Lehren ist, daß die Ideen des Absoluten nur eine grenzbestimmende Bedeutung für die Vernunft haben und nur nach Analogien auf unsre Erkenntniß bezogen werden können. Er bleibt in diesen Betrachtungen eigentlich bei Lessing's einfachem Spruch: ewige Wahrheiten können nicht geschichtlich begründet werden, das heißt bei jener wichtigen Lehre, welche zwar die Rationalisten in Holland, bestimmter die Deisten in England, allem Aberglauben an allein seligmachende Glaubensartikel entgegen gesetzt hatten. Aber diese Lehre blieb immer die gehaßte, mit Zank und Gewaltthat hitzig verfolgte. Hatte man nicht den Rousseau alle seine Paradoxien gegen Aufklärung und Staat ruhig aussprechen lassen, aber sobald er mit noch so ruhig leidenschaftloser Rede in seinem Emil diese Wahrheit traf, fuhr katholische und protestantische Geistlichkeit gegen ihn auf mit Verfolgungen, gegen die nur König Friedrichs heller Gedanke ihn schützen konnte. Und wie ging es nicht dem Lessing mit dem grimmigen Hauptpastor zu Hamburg? Wie in gelinderer Weise dem

Kant selbst nach König Friedrichs Tode der Berliner geistlichen Behörde gegenüber. Aber der Grund dieses immer wiederkehrenden Zankes liegt darin, daß der helle Gedanke hier zwar immer richtig gegen den kirchlichen Aberglauben steht, aber die hohe Bedeutsamkeit der positiven Religion in Staat und Leben nicht zu finden wußte, weil er die hohe Macht der dichterischen Gedankenbewegung im Völkerleben nicht erkannte.

So erklärt Kant eigentlich die Religion philosophisch bloß als die Vorstellung des Sittengesetzes als göttlichen Gebotes und also der sittlichen Gesinnung als der gehorsamen Unterthanschaft im Reiche Gottes, und sieht so die Religionsgesellschaft in der Kirche als eine ethische Gemeinschaft zur Stiftung des Reiches Gottes auf Erden an. Aber im religiösen Vernunftglauben steht doch neben dem Glauben an Gott und ewiges Leben noch mit dem Bewußtsein der Freiheit unsers Willens verbunden das religiöse Schuldgefühl und dann der Glaube an die vollständige Reinigung unsers Willens, die uns im Erdenleben unerreichbar ist. Auf die Schärfe dieses Gedankens ist Kant durch die philosophische Erörterung allein nicht geführt worden, aber hier tritt er ihm aus der Vergleichung mit den positiven Religionsvorstellungen entgegen und so erörtert er ihn hier im ersten Abschnitt unter dem Namen eines radicalen Hanges zum Bösen im menschlichen Willen nebst der Vorstellung von der Tilgung desselben. Dieser erste Abschnitt von der Einwohnung des bösen Princips neben dem Guten in der menschlichen Natur ist daher von philosophischem Inhalt und die Rechtfertigung der alten Lehre von der allgemeinen Sündhaftigkeit der Menschen aus der Lehre von der Freiheit des menschlichen Willens scharf und richtig entwickelt. Zu diesem giebt Kant

dann noch die drei Abhandlungen vom Kampf des guten Princips mit dem bösen um die Herrschaft über den Menschen; dann vom Siege des guten Princips über das böse und endlich vom Dienst und Afterdienst unter der Herrschaft des guten Princips oder von Religion und Pfaffenthum. So viel Treffliches nun auch in den Ausführungen dieser Lehren gesagt ist, so scheint Kant sich doch in eine bildliche Vorstellungsweise theils vom Glauben selbst, theils von den positiven Religionen verwickelt zu haben, in der er sich selbst nicht recht klar ist.

Er geht hier aus von dem Glauben an den Sohn Gottes als das Urbild sittlicher Reinheit und das Ideal der Gott wohlgefälligen Menschheit, verlangt dann, daß unter diesem Ideal die Menschen zu einem ethischen Gemeinwesen zusammentreten sollen und lehrt, wie dieses geschichtlich durch einen statutarischen Kirchenglauben, gegründet auf heilige Schriften, herbei geführt werden müsse, wie aber der Kirchenglaube zu seinem Ausleger den reinen Religionsglauben habe und der allmählige Uebergang des Kirchenglaubens zur Alleinherrschaft des reinen Religionsglaubens die Annäherung des Reiches Gottes sei.

Hier scheint er mir nun von seinem Standpunct gewichen und aus der Religionsphilosophie auf eine nur geschichtliche Betrachtung übergegangen zu sein. Er geht von dem Glauben an die ewige Läuterung unsers Willens zu einer willkührlichen Deutung des christlichen Mythus vom Sohne Gottes über, dann aber von da weiter zu einer Ansicht des Ganzen der Religionsgeschichte, wobei er den ersten Gedanken der Reinigung unsers Willens aus dem Auge verliert, und die Annäherung des Reiches Gottes nur in der philosophischen Ausbildung der religiösen Ueberzeugungen in der kirchlichen

Herrschaft des reinen Religionsglaubens der Vernunftreligion findet. Für unsern Zweck kommt es dabei nur auf den einen Gedanken an: Gründung der positiven Religion auf heilige Schriften. Kant geht hierbei nur von der geschichtlichen Bemerkung aus, wie sich heilig gehaltene Schriften als der festeste Wiederhalt zur Vererbung und Erhaltung einer bestimmten sittlichen und religiösen Ausbildung zeigen. Und in der That, Griechen und Chinesen wissen wol, daß von Beginn her Menschen die Feder geführt haben, aber die vorderasiatischen und indischen Priesterschaften gründen meist das Vorurtheil, daß ihre ältesten Schriften von besonderer göttlicher Eingebung seien, ja die Erben der ebräischen Literatur dehnen dies so weit aus, daß sie alle alten ebräischen Bücher, selbst rohe Kriegsgeschichten und Liebeslieder für heilige Schriften halten. Nun zeigt der Erfolg: vor bald zweitausend Jahren wurde das Heiligthum zu Jerusalem zum letzten Mal zerstört und noch folgen die Juden dem mosaischen Glauben, während die griechischen und römischen Götter, denen jene Zerstörer huldigten, lange von der Erde verdrängt sind. Vor mehr als tausend Jahren zerstörte das Schwerdt des Islam den magischen Cultus zum letzten Mal und noch glauben die Ghebern an Zoroasters lebendiges Wort. Die Macht des Koran wurde durch das Schwerdt gegründet; das Schwerdt ist lange zerbrochen und der Glaube des Koran besteht unverändert. Der Glaube des neuen Testamentes ist nie an einen politischen Mittelpunct gebunden gewesen und verbreitet sich nach und nach immer rascher über alle Völker der Erde.

Aber alle Schrift bedarf der Auslegung und so kommen wir mit Kant hier auf die einzig entscheidende Lehre in der Lehre von den Principien der Auslegung

heiliger Schriften. Mit gewohntem scharfen Ueberblick stellt Kant die drei Arten der Auslegung neben einander*). Die erste ist die Auslegung nach den Grundgedanken der Vernunftreligion, „eine Auslegung der uns zu Händen gekommenen Offenbarung zu einem Sinn, der mit den allgemeinen praktischen Regeln einer reinen Vernunftreligion zusammenstimmt. Denn das theoretische des Kirchenglaubens kann uns moralisch nicht interessiren, wenn es nicht zur Erfüllung aller Menschenpflichten als göttlicher Gebote hinwirkt. Diese Auslegung mag uns selbst in Rücksicht des Textes oft gezwungen scheinen, oft es auch wirklich sein, und doch muß sie, wenn es nur möglich ist, daß dieser sie annimmt, einer solchen buchstäblichen vorgezogen werden, die entweder schlechterdings nichts für die Moralität in sich enthält, oder dieser ihren Triebfedern wol gar entgegenwirkt.“ Die zweite Art der Auslegung ist die schriftgelehrte, welche in ihrem ganzen Umfang nach den Grundsätzen der Sprachforschung, Geschichtsforschung und des wissenschaftlich kundigen Urtheils geleitet werden müßte. Endlich die dritte ist eine Auslegung, „welche weder Vernunft noch Gelehrsamkeit, sondern nur ein inneres Gefühl bedarf, um den wahren Sinn der Schrift und zugleich ihren göttlichen Ursprung zu erkennen.“

Diese Unterscheidung werden wir ganz genehmigen müssen, aber bei der Nebenordnung und Unterordnung der drei Auslegungsarten werden wir Kant nicht beistimmen können. Er giebt der Vernunftauslegung das erste Recht, gesteht der schriftgelehrten Auslegung untergeordnete Ansprüche zu und weist die Gefühlsauffas-

*) Religion inn. d. Gr. d. bloßen Vernunft. S. 149. f.

sung in höchster Instanz ganz ab, weil sie der Schwärmerei Thür und Thor öffne. Er führt für dieses Recht der Vernunftauslegung an, daß schon die Stoiker sie bei der Deutung der griechisch-römischen Mythologie angewendet haben, daß sie oft bei Juden und Christen, bei der Deutung des Koran und der Veda vorkomme. Und in der That wir können ihr anscheinend leicht das Wort reden. Wenn wir uns einbilden, Gott habe gewisse Schriften durch seine Heiligen selbst schreiben lassen, so müssen wir annehmen, daß jeder Satz darin wahr, nur wahr, ganz vollkommen wahr sei. Sollte es dann treffen, was freilich sehr unglücklich wäre, daß ein solches göttliches Wort nicht von einem Jeden, der es hört, gleich verstanden und unüberwindlich klar eingesehen würde, so dürfte man doch nur das Princip der Auslegung voraussetzen: jedes göttliche Wort schlechthin als Wahrheit auszudeuten und als vollendete Wahrheit. Dies ist doch wol Kants Forderung. Die Philologen und Geschichtsforscher schüttelten den Kopf dazu und wenn jemand, wie der Kirchenrath Paulus, dieser Maxime ganz aufrichtig folgt, so haben ihn doch manche Schriftgelehrte in Verdacht der Unehrlichkeit. Das ist schlimm! Aber der Philosoph hat eben recht und unrecht zugleich. Es ist leider nur des Aristoteles **sophisma ignorationis elenchi** in bestimmtester Bedeutung oder der Lügner des Eubulides in Frage. Legt ihr den Widerspruch in die Voraussetzungen, indem ihr Menschenwerk für Gottes Werk erklärt, so muß er wol auch im Schlußsatz bleiben. Alles wol erwogen werden wir also diese Maxime nur als ein Nothmittel für Zwischenverhandlungen gelten lassen können, müssen sie aber in höchster Instanz ganz verwerfen. Die so erhaltene Lehre ist großentheils kalt und todt, wie die Allegorien der

Stolker; sie thut dem positiven Glauben zu wenig, indem sie sich ihm nur scheinbar anschmiegt und dem positiven Unglauben zu viel, indem sie mit dem Aberglauben unterhandelt. So ist auch der bei uns neu versuchte Gnosticismus nur eine andere Weise denselben Fehler zu begehen.

Für die Gefühlsauslegung muß ich hingegen günstiger entscheiden als Kant. Die Vernunftauslegung wird eigentlich nur durch einen scholastischen Irrthum neben der schriftgelehrten gefordert. Im Leben haben sich nur gelehrte Auslegung und die des Gefühls allmählich mit einander zu verständigen, indem die erste allein die Sache der Schule, die Gefühlsauslegung allein die Sache des Lebens bleiben soll. Dem klar denkenden Manne wird es jetzt doch wol leicht deutlich werden, daß die dem Volksglauben religiös geweihten Schriften keine Lehrbücher für bestimmte Kenntnisse und Einsichten, selbst keine Lehrbücher zur Begründung des Glaubens an Gott, Freiheit und Ewigkeit sein sollen, sondern daß ihr einziger wahrer Zweck liege in der Weckung und Belebung des sittlichen und religiösen Gefühls der Liebe und des Friedens Gottes, der höher als alle Gedanken; der Weckung und Belebung dieser Gefühle vorzüglich in der Gemeinschaft des heiligen Geistes, die sich in dem öffentlichen religiösen Leben der Gemeine kund giebt. Dafür ist nun kein anderes Zeugniß des wahrhaft frommen Geistes zu finden als das unbefangene Gefühl: hier sind Worte des ewigen Lebens! Keine junge Kunst der schöneren oder wissenschaftlicheren Rede kann da eintreten zum Ersatz der alten Worte des Bundes, welche bald seit Jahrtausenden das fromme Gefühl der ganzen Volksgesellschaft verbunden haben. Darin allein liegt ohne allen Aberglauben das Geheimniß der gottgeweihten Schriften. Um

meine Meinung deutlich zu machen, weise ich am besten darauf hin, wie vielen im Volke wol gleicher Trost, Ermunterung und Ermahnung aus dem Gesangbuch wird, wie aus der Bibel. Wie ist wol diesen schlechten Reimen die milde und doch so tiefe Macht über das Gemüth gewährt ohne den Reiz der Erzählung, ohne die Belebung der Phantasie, ohne geheimnißvolle Belehrung, ohne allen dogmatischen Schulwitz? Nur durch die Weckung der Gefühle für die Reinheit des Herzens, für die Liebe und Gerechtigkeit; der Gefühle des innern Friedens der Seele, des Vertrauens auf Gott. Dabei kommt es auf gar keinen Streit über die Richtigkeit von Lehrsätzen, auf keinen Streit um die Wahrheit von Geschichtserzählungen an, sondern die Unterweisung an den Verstand geht einen andern Weg für sich; als religiöse Unterweisung aber nie mit wahrem Erfolg, wenn jene Weckung frommer Gefühle nicht vorausgegangen ist. Dies ist das Geheimniß des geläuterten Mysticismus und die Ursache, warum starke Geister, in denen Ernst und Treue lebte, sich so gern mit Tauler und Thomas von Kempen befreundeten.

So führt mich die Kritik der Kantischen Lehre von der Schriftauslegung von selbst auf die veränderte Ansicht, welche ich von der Philosophie der positiven Religion erhalten habe. Meine veränderte Ideenlehre führt, wie ich hier gleich zeigen werde, auf eine philosophische Glaubenslehre, deren religiöse Ueberzeugungen uns aber ästhetisch belebt werden müssen, und daraus ergiebt sich, daß alle positiven Religionsvorstellungen nur von dichterischem Ursprung seien und in der Wahrheit der Schönheit für die ewigen Hoffnungen leben. Die ermahnende und warnende Rede vor dem Volk sollte sich deswegen nie auf dogmatische Belehrungen oder gar Streitigkeiten

einlassen, sondern hier nur das Gefühl beleben, indem sie sich der Dichtung bedient, die sie als der Gemeine bekannt voraussetzt. Die unterweisende Rede sollte hier nur eine ethische sein, welche von Pflicht und Recht, Liebe und Friede spricht.

Dieses mein Urtheil über die Gefühlsauslegung religiöser Sprüche beruht auf der richtigeren Ansicht des Wahrheitsgefühles. Das gesund ausgebildete Wahrheitsgefühl ist der rechte Führer des Gewissens und das alleinige Vermögen der getreuen Auffassung von positiver Darstellung religiöser Ideen. Ist nun das Recht und die Macht dieser Wahrheitsgefühle anerkannt, so können wir dann gewahr werden, daß so viel auch schriftgelehrte Theologen gegen die Kantische Vernunftauslegung heiliger Schriften protestirt haben, diese doch gar nicht etwa Kants neuer Einfall, sondern die alte theologische Praxis ist. Auch bei dem festesten Glauben an die Heiligkeit einer Schrift suchen doch die Meisten ihre Sprüche, so weit es geht, mit der gesunden Vernunft zu vereinigen; wie so viele der mosaischen Schöpfungsgeschichte physische Bedeutung haben geben wollen, wie so mancher die Wunder, welche Jesus verrichtet haben soll, durch den thierischen Magnetismus erklären wollte. Dies ist denn freilich ungeschickter Irrthum in alle den Fällen, wo in der Schrift geschichtliche oder naturwissenschaftliche Fehler vorkommen, aber anders steht es mit den nur moralischen Lehren und Aussprüchen. Diese sucht doch ein Jeder, dem sie einmal lieb geworden sind, auf die reine Wahrheit zu deuten und mit unbefangenem Gemüth wird er dies auch immer können, indem er sich nur von seiner eignen treuen Ueberzeugung führen läßt und es mit den Worten der Schrift gar nicht genau nimmt, auch bei allzu harten

Verstößen in Schriften des alten Testamentes sagt: dieser Spruch geht dich nichts an.

So stimmt das fromme Gefühl gemeiner Leute. Aber diese sind meist Feinde der Philosophie; wir dagegen ihre Freunde und so giebt es leicht Verdruß! Soll nun dieser in der kirchlichen Ordnung vermieden werden, so muß man einsehen lernen, daß Lehrmeinungen ein wissenschaftliches Werk sind. Sie sollen aus Philosophie, Mathematik und Erfahrung begründet werden, sind aber nicht aus Sprüchen der heiligen Schrift zu beweisen. Denn heilige Schrift ist kein Lehrbuch, sondern das Wort der Ermahnung, Erweckung, Ermunterung und des Trostes. Aller kirchliche Widerstreit beruht nur darauf, daß man wissenschaftlich aus heiligen Sprüchen hat Lehrsysteme ableiten und beweisen wollen, sich dann darüber stritt und nun gar bestimmte Lehrbegriffe gebot. Die Kirchenlehre gebot Dogmen über Dreieinigkeit und die Naturen in Christo, während doch in den Schriften des neuen Testamentes keiner von diesen Begriffen vorkommt. Dagegen ist die wahre protestantische Forderung der Glaubensfreiheit, daß niemand eine bestimmte Deutung der heiligen Schrift aufgedrungen werden dürfe. Auch der Gelehrteste kann wissenschaftlich für Ethik und Religionsphilosophie sehr viel aus der Bibel lernen, aber er sage nie: dies ist wahr, weil es in der Bibel steht, sondern: dies ist wahr, wie es in der Bibel steht.

Dagegen aber bleibt es eine wichtige Angelegenheit der Regierung: zu wehren, daß nicht gemeinschädlicher Aberglaube oder sittenverwirrende Lehre im Volke verbreitet werde, denn dies ist von wissenschaftlicher Entscheidung. Allein hier liegen für das Leben die großen Schwierigkeiten, indem abergläubisches, schwärmerisches Urtheil wissenschaftliche Irrthümer für religiöse Ueber-

zeugungen ausgiebt. Hier kann nur, wie Friedrich der Große das Beispiel gegeben hat, die helle über dem Streit der Parteien stehende Einsicht des Gesetzgebers den Zank beschwichtigen.

4) Diese meine Gleichstellung von Gefühlsauslegung und Vernunftauslegung heiliger Schriften stimmt nun nicht mit Kants Ansicht. Ihn führt vielmehr die Forderung der Vernunftauslegung zu dem mißlichen Versuch, religiöse Dichtungen philosophisch wissenschaftlich auszudeuten, wovon ihn schon die geistlose Kälte der stoischen Allegorien hätte abhalten sollen. So deutet er vorzüglich in der Abhandlung vom muthmaßlichen Anfang der Menschengeschichte die mosaische Erzählung vom Sündenfall als ein Philosophem und eben so in der Abhandlung vom Kampfe des guten und bösen Princips im Menschen den Mythus vom Streit des Sohnes Gottes mit dem Teufel. Im zweiten hat er nur den alten Mythus in eine schwerfällige philosophische Symbolik umgesetzt, bei der Deutung der mosaischen Erzählung aber religiöse Idee und politische Betrachtung mit einander verwechselt. Das mosaische Gedicht faßt das Erwachen des Schuldgefühls im Menschen nach dem Bilde eines ungehorsamen Kindes, welches sich selbst den Vorwurf über den Ungehorsam macht und verbindet damit die Vorstellung, daß zur Strafe für den Ungehorsam Gott Schmerz und Mühseligkeit über das Menschenleben verhängt habe. Diesen moralischen Anfang der Menschengeschichte mit dem Erwachen des religiösen Schuldgefühls erleben wir noch täglich beim Erwachen des sittlichen Lebens im Kinde. Aber Kant ändert den Stand der Erzählung nun so um, daß der Anfang der Geschichte das erste Erwachen des verständigen Bewußtseins aus dem thierischen Instinct heraus sein soll, indem aus dem Stand der Un-

schuld des thierischen Instinctes die erwachende Vernunft nur durch den Sündenfall zum Bewußtsein der Freiheit gelangen könne. Dies nun ist unrichtig. Thierischer Instinct ist freilich schuldlos, weil er unfähig ist, sich zu verschulden, aber nicht unschuldig. Seine Gier, sein Grimm und seine Furcht zeigen ihn eben so unselig wie den Verschuldeten. Besser ist hier der Spruch des Apostel Paulus von der seufzenden Creatur, die sich nach Erlösung sehnt. Wenn ein roher Wilder sein verstandloses Leben in Gier, Grimm und Furcht verbrachte, und nun ein Lehrer der Milde und des Friedens sich seines Gemüthes bemächtigt und ihm den innern Frieden bringt, so wird dieser Wiedergeborne im geweckten religiösen Gefühl auf das rohe Leben mit Schuldgefühl als auf das Leben der Sünde zurücksehen und sich leicht bereden lassen, wie jene Grönländer, den Torngarsuk, den sie zuvor als Gott fürchteten, nun für den Teufel anzusehen, von dessen Gewalt er durch den Gott des Friedens befreit sei. Dies ist eine Sache des religiösen Gefühls und seiner Bilder, die Fortbildung des Verstandes im Menschenleben hat es hingegen gar nicht damit, sondern mit dem für sich schuldlosen Kampf mit dem Irrthum für die Wahrheit zu thun.

So sind die Perioden vor dem Irrthum oder der Unwissenheit, im Irrthum oder des erwachenden Verstandes und der Befreiung vom Irrthum in der gewonnenen Einsicht nur Perioden der Entwickelung der Erkenntniß und nicht der Willensfreiheit. Solche Vergleichungen der Geschichte sind nur von politischer und nicht von religiöser Bedeutung.

Durch diesen Fehler hat Kant in die mißliche geschmackwidrige Lehre einer seinsollenden Philosophie der Mythologie eingeleitet.

Zweites Kapitel.

Kant's Schule.

1. Andeutung der Mängel, welche in Kant's Ausführung seiner Lehre geblieben sind.

§. 187.

Der Erfolg der Kantischen Arbeiten ist für die Philosophie von ganz allgemein europäischer Bedeutung. Durch die Trennung der Logik von der Metaphysik vermittelst der Unterscheidung der analytischen und synthetischen Urtheile ist der Grundirrthum des logischen Dogmatismus also der epistematischen Umstellung des aristotelischen Philosophems beseitigt und dadurch die ganze Frage der Philosophie auf die Möglichkeit der synthetischen Urtheile a priori gestellt. Mit der Beantwortung dieser Frage hat Kant ferner den Streit der cartesischen Schule, den Streit zwischen Locke und Leibnitz geschlichtet und zur systematischen Ausführung der ganzen Metaphysik geführt. An dem Leitfaden der analytischen Urtheilsformen weist er das System der metaphysischen Grundbegriffe (die Kategorien) nach; zeigt, daß diese nur durch die Verbindung mit den mathematischen Schematen der Zeitbestimmung Anwendung in der menschlichen Erkenntniß finden können und kann so das System der metaphysischen Grundsätze für die Naturwissenschaften vollständig aufzeigen. Ferner zeigt er, daß wir im reineren Denken diese Grundbegriffe nur durch die Verneinung der Schranken des mathematischen Schematismus, die wir in den Ideen des Absoluten aussprechen, weiter anzuwenden vermögen und daß dieses nur durch die Anwendung auf das Bewußtsein der unmittelbaren Nothwendigkeit im kate-

gorischen sittlichen Gebot, das heißt durch die Idee der absoluten persönlichen Würde geschehe.

So hat uns Kant durch die Scheidung des analytischen vom synthetischen von allen alten Spitzfindigkeiten der aristotelischen und scholastischen Metaphysik befreit, deren Bedeutungslosigkeit die englischen und französischen Lehrer lange gesehen hatten und an welchen jetzt nur noch die Unbeholfenheit solcher Denker hängen bleibt, die mitsprechen wollen, ohne sich für Philosophie selbstdenkend ausgebildet zu haben. Aber Kant gewährt uns nicht nur diesen negativen Vortheil, sondern er hat uns zugleich das ganze System der reinen Metaphysik frei gemacht und vollständig in Grund gelegt, sowol für die Metaphysik der Natur, als die Metaphysik der Sitten und die Grundsätze der Religionsphilosophie. So wie er uns durch die logische Durchbildung von den Irrthümern der Scholastiker befreite, so hier von den Irrthümern der Mystiker. Wir überblicken mit voller Sicherheit den ganzen Besitzstand unsrer Vernunft an nothwendiger philosophischer Wahrheit, wissen, daß dieser nie wird erweitert werden können und vorzüglich, daß nie ein mystisches (neoplatonisches) Abentheuer gelingen werde, welches uns durch neue Erfahrungen, innere oder äußere, zu philosophischen Entdeckungen führen sollte. So besitzen wir die allein geltende metaphysische Grundlage der Naturlehre, die einzige herrschende Idee der Tugend und Gerechtigkeit, die allein allgemeingültige Glaubenslehre.

Gleich zur Zeit der Erscheinung der Kantischen Hauptwerke wurde die allgemeine Aufmerksamkeit in Deutschland mit vorherrschender Anerkennung auf die Kantische Lehre geführt. Man erkannte die großen Vortheile der kritischen Methode und fühlte, daß diese Lehre den Streit des Naturalismus mit dem Glauben, den

Streit der Freidenker mit den Anhängern des positiven Religionsglaubens zu schlichten im Stande sein müsse. Aber nur kurze Zeit blieb das Vertrauen auf diese Lehre ungestört. Jetzt zeigt uns eine bald funfzigjährige Erfahrung, daß wir durch sie mehr zur Lebhaftigkeit des Streites als zu einer schulmäßigen Anerkennung einer festen philosophischen Wissenschaft geführt worden sind, wenn gleich allerdings in letzter Zeit die unsern und die Franzosen wieder mehr anerkennen, daß alle unsre vielnamigen Lehren doch nur in die eine Kantische Schule gehören. Die Früchte der Kantischen Lehre sind noch lange nicht reif, denn selbst die Bedeutung seiner einfachsten und durchgreifendsten Entdeckung, die des Unterschiedes der analytischen und synthetischen Urtheile ist in seiner Schule noch nie mit Sicherheit allgemeiner verstanden worden. Die entscheidenden Erfolge sind erst von der Zukunft zu erwarten. Das langsame Reifen dieser Früchte hat vorzüglich zwei Gründe, einmal die Ungeduld junger Lehrer, welche wol verstanden, sich geltend zu machen, aber neue Systeme auszubilden wagten, ehe sie selbst wissenschaftlich genug ausgebildet waren, um ein gegründetes Recht zu erhalten in der Sache mitzusprechen. Die andere Ursache aber liegt in den Mängeln der kritischen Durchbildung der Philosophie, die in den Kantischen Werken noch liegen blieben.

Ich will zunächst von dem letztern sprechen.

1) Wir, seine unmittelbaren Schüler, mußten gleich einen Mangel an Concentration im Ganzen seiner Lehren fühlen, der daher rührt, daß er, so viel er auch für einzelne Lehren der Psychologie und Logik leistete, doch sich diese Wissenschaften nie im Ganzen zur eigenen Aufgabe machte. Aber davon, daß er dies nicht that, liegt der tiefere Grund in jener logischen Disposition für die beiden

ersten

ersten Kritiken, durch welche, so genau kritisch die einzelnen Abhandlungen sind, doch das Ganze unter eine von Wolf entlehnte dogmatische Beweisform gestellt ist, welche das Verständniß ungemein erschwert. Ohne sich über die Wahl dieser Methode zu rechtfertigen, stellt er in Wolfisch-Leibnitzischer Weise seine Grundsätze des Widerspruchs und der Möglichkeit der Erfahrung an die Spitze und beweist die Hauptsätze seines Systems aus diesen, ohne anzugeben, woher er die Untersätze seiner Beweise empfangen habe. So blieb in der Fassung der Aufgabe der Kritik der Vernunft eine Zweideutigkeit.

Es wurde Kant sehr bald bemerkt, daß er in Rücksicht der Kategorien quid facti allerdings nachgewiesen habe, nicht aber quid iuris. Quid facti war hier nemlich durch den Leitfaden zur Auffindung der Kategorien, durch den Parallelismus der Urtheilsformen und der Kategorien vollkommen klar, aber die Ansprüche der Kategorien an Gültigkeit für die menschliche Erkenntniß sollen durch die transcendentale Deduction derselben gedeckt werden und diese blieb das schwierige in der Lehre. Kant's eigentliche Deduction der Kategorien ist nemlich in der Lehre von der Identität aller Apperceptionen enthalten, aber darin auf eine sehr schwer verständliche Weise gegeben. Daneben steht die untergeordnete leichtere Behandlung durch die transcendentalen Beweise aus dem Grundsatz der Möglichkeit der Erfahrung. Allein die Bedeutung von dieser kann wieder nicht klar verstanden werden, wenn man nicht die Aufgabe der Kritik der praktischen Vernunft mit der der reinen Vernunft vergleicht und sich noch dazu mit Kant auf den Standpunct des Hume stellt.

Die objective Gültigkeit der Impressionen oder der sinnlichen Wahrnehmung setzt er nemlich als zugestanden

voraus, weil der Gegenstand darin der Grund der Vorstellung von ihm sei, und an diese empirische Realität der Wahrnehmung schließt er dann alle andere durch Beweise an.

Unter dieser Voraussetzung gelingen ihm die transscendentalen Beweise dessen, wie wir vermöge des transscendentalen Schematismus durch die Form des Urtheils die objective synthetische Einheit der Kategorie an die Wahrnehmung bringen und dadurch die Einheit der Erfahrung erhalten.

Diese Beweisführung langt nun nicht an die Ideen des Absoluten, deren Gegenstände nicht Gegenstände der Erfahrung werden können. So wird Kant auf seine weitläuftige transcendentale Dialektik geführt, in der er die Untrüglichkeit aller der Versuche nachweist, welche eine solche Gültigkeit der Ideen haben beweisen wollen. Sollen wir nun aber von dieser Abweisung seiner speculativen Vernunft in Rücksicht des Gebrauches der Ideen auf die Realität der Ideen selbst geführt werden, so brauchen wir den ganz neuen Eingang der praktischen Ueberzeugung. In dem kategorischen Imperativ der praktischen Vernunft weist er die Freiheit des Willens nach und aus ihm will er den reinen Vernunftglauben an Unsterblichkeit der Seele und Gottes Dasein beweisen. Hierbei begeht er aber den Fehler die praktische Vernünftigkeit nur in die Allgemeinheit und Nothwendigkeit der Maxime für den Willen zu setzen, anstatt, wie er doch in der Grundlegung für die Metaphysik der Sitten gethan hat, in der persönlichen Würde den absoluten Zweck des Willens anzuerkennen.

Durch diese falsche logische Disposition der Beweisführungen wurde ihm die Einheit der ganzen Aufgabe der Kritik der Vernunft nicht klar, daher blieben seine Werke

so getheilt stehen und das ganze Problem schwer verständlich.

Einerseits steht diesem Tadel wol gleich eine Vertheidigung für Kant an der Seite, die er selbst schon gegen den scharfsinnigen Ulrich ausgesprochen hat*). Kant's Mangel liegt hier zunächst in der Unklarheit der Deduction der Kategorien. Wenn ihm nun die factisch richtige Aufstellung des Systems der Kategorien zugegeben werden muß, so ist damit der Gewinn seiner großen Entdeckung schon festgestellt und der ganzen Metaphysik Gesetz und Regel vorgeschrieben, wenn sich gleich noch so spät erst jemand fände, der nachweisen könnte, warum wir grade diese und nur diese Kategorien besitzen. Die Nachweisung, daß wir sie haben, genügt, und die steht fest. Allein auf diesem Wege des thatsächlichen allein ist in seiner Schule die Lehre nicht ruhig genug gefaßt und fortgebildet worden; man mengte immer zu bald die Deduction mit ein.

Für diesen Mangel an Einheit im Ganzen der Lehre hatte Kant gleichsam selbst schon den Namen gegeben, indem er die Kritik der Vernunft nur Propädeutik der Transcendentalphilosophie nannte, und noch ein System der Vernunft, die Transcendentalphilosophie selbst, hinzuforderte. An dies Wort schlossen sich dann auch die ersten Bestrebungen an, die Kantische Lehre fortzubilden, aber schwer war zu sagen, was diese Transscendentalphilosophie selbst eigentlich leisten solle; daher gingen die Versuche zur Lösung dieser Aufgabe streitend aus einander.

So wurde von verschiedenen Schülern die Aufgabe der Kritik der Vernunft selbst sehr verschieden gefaßt.

---

*) Metaph. Anfangsgr. der Naturwissenschaft. Vorrede.

In Rücksicht der Metaphysik ist dann die Hauptlehre die vom transcendentalen Idealismus. Bei der Darstellung von dieser habe ich ihn mehrerer Fehler zu zeihen. Er hat uns zwar diese ganze Lehre sehr vollständig in der Lehre von den Antinomien der Vernunft entwickelt, aber dort ist sie verflochten in die feinen Gewebe seiner so weitläuftigen und künstlichen transcendentalen Dialektik, gegen die wir schon in der ersten Darstellung seiner Entdeckungen Einwendungen machen mußten. Ihm entwickelte sich nemlich offenbar diese Lehre nach und nach aus der Leibnitzischen vom Unterschied der Erscheinung und der Dinge an sich. Kant entdeckte, wie es scheint früher, die Natur der reinen Anschauung, und konnte dadurch an die Stelle des unbestimmten Leibnitzischen Ausdruckes von der Verworrenheit der anschaulichen Erkenntniß die bestimmtere Lehre geben, daß die Vorstellungen von Raum und Zeit den Grund enthielten, warum unsre anschauliche Erkenntniß nur Erscheinungen zeigen könne und nicht die Dinge an sich. Später scheint er dann erst die Amphibolie der Reflexionsbegriffe gefunden und sich dadurch den ganzen Fehler der Monadologie erläutert zu haben.

Das erste hat nun wol veranlaßt, daß er die Lehre von der Erscheinung der Dinge in der transcendentalen Aesthetik zu kurz auf eine unangemessene Weise erledigt, das andere aber ließ ihn den oben schon gerügten allgemeinen Fehler seiner speculativen Ideenlehre begehen, daß er die ganze Erkenntniß aus den Ideen mit den Fehlern des logischen Dogmatismus verwechselt. Er setzt voraus, daß wir die Dinge an sich zu erkennen vermöchten, wenn wir durch die reine Urtheilsform für sich, durch die Kategorie ohne mathematisches Schema erkennen könnten, zeigt aber dann, daß uns eine solche

Erkenntniß unmöglich sei und nur durch die Amphibolie der Reflexionsbegriffe fälschlich vorausgesetzt werde. Dabei kommt er aber auf eine gar zu absprechende Rede über das Ding an sich oder den transcendentalen Gegenstand und die Unerkennbarkeit desselben, so wie er in der Anmerkung zur Amphibolie der Reflexionsbegriffe sagt, es sei von dem Dinge an sich oder dem transcendentalen Gegenstand völlig unbekannt, ob er in uns oder auch außer uns anzutreffen sei, ob er mit der Sinnlichkeit zugleich aufgehoben werde oder, wenn wir jene wegnehmen, noch übrig bleiben würde. Nach diesen Aeußerungen läßt sich seine Meinung nicht vom Skepticismus der Akademiker oder des Sextos unterscheiden. Vergleichen wir aber das Ganze seiner Lehre, so zeigt sich, daß er es so nicht gemeint habe. Schon sein empirischer Realismus zeigt, wie er unbefangen die Erscheinung eben als eine Erscheinung der Dinge an sich voraussetze; nur so gewinnt seine Widerlegung des empirischen Idealismus Bedeutung, in der er zeigt, daß wir das Dasein der Körperwelt eben sowol als das der Geisteswelt voraussetzen müssen, weil wir ja alle Zeitbestimmung in unsrer Welterkenntniß nur durch unsre Erkenntniß der Körper erhalten. Vorzüglich aber ist seine ganze Meinung über das Verhältniß der Erscheinungen zu den Dingen an sich klar und vollständig entwickelt in den Prolegomena zu jeder künftigen Metaphysik in dem Abschnitt: Beschluß von der Grenzbestimmung der reinen Vernunft. Dort sagt er: nach den allerklarsten Beweisen würde es Ungereimtheit sein, wenn wir von irgend einem Gegenstand mehr zu erkennen hofften, als zur möglichen Erfahrung desselben gehört, oder auch von irgend einem Ding, wovon wir annehmen, es sei nicht ein Gegenstand möglicher Erfahrung, nur auf das mindeste Er-

kenntniß Anspruch machten, es nach seiner Beschaffenheit, wie es an sich selbst ist, zu bestimmen. — Es würde aber andrerseits eine noch größere Ungereimtheit sein, wenn wir gar keine Dinge an sich selbst einräumen wollten. — Unsre Vernunft lehrt uns durch alle ihre Principien a priori niemals etwas mehr, als lediglich Gegenstände möglicher Erfahrung, und auch von diesen nichts mehr, als was in der Erfahrung erkannt werden kann, aber diese Einschränkung hindert nicht daß sie uns nicht bis zur objectiven Grenze der Erfahrung, nemlich der Beziehung auf etwas, was selbst nicht Gegenstand der Erfahrung ist, führe, ohne uns doch von demselben etwas an sich, sondern nur in Beziehung auf ihren eignen vollständigen und auf die höchsten Zwecke gerichteten Gebrauch im Felde möglicher Erfahrung zu lehren. Eben so klar steht dieser Gedanke Kr. d. r. Vernunft, Aufl. 2., Vorrede S. XXVI. und ferner, wo er bestimmt sagt, es sei ein ungereimter Satz, daß Erscheinung wäre, ohne etwas das erscheint. So macht er für uns eine Erkenntniß nach der Analogie geltend von Gottes Wesen und dem Wesen der immateriellen Seele und lehrt, daß sich die Vorstellungen der Vernunft, da wo sie praktisch wird, nicht nur auf die Erscheinungen, sondern auf die Dinge an sich beziehen.

Ganz ausführlich hat er ferner diesen Gedanken, daß die Erscheinung Erscheinung der Dinge an sich sei, erläutert und angewendet in seiner ganzen Lehre von der Freiheit des Willens und vom Unterschied des empirischen Charakters in der Erscheinung und des intelligibeln Charakters dem Wesen der Dinge an sich gemäß, so wie dies bei der Auflösung der Antinomien in der Kritik der reinen Vernunft und in der ganzen Dialektik der Kritik der praktischen Vernunft der leitende Gedanke bleibt.

Selbst Kant's strenge Ausdrücke von der Unerkennbarkeit der Dinge an sich sind für den, der den Geist der ganzen Lehre einmal gefaßt hat, nicht unbedeutend. Denn Kant's Hauptinteresse bei der ganzen Untersuchung mußte bleiben, die nur schrankenverneinende Bedeutung der Ideen des Absoluten deutlich zu machen, fest zu halten und in allen Anwendungen zu erläutern. Wie wichtig es war, darauf alle Mühe zu verwenden, zeigt dann auch bald der Erfolg in seiner Schule. Fichte, der ohne dialektische Ausbildung nur nach den Resultaten der praktischen Kantischen Weltansicht griff, beachtete diese Warnungen nicht und vertheidigte unbesehen wieder das Trugbild einer absoluten Wissenschaft; Schelling und Hegel gingen ihm darin blindlings nach. Ich hebe daher hier nur den Kantischen Fehler heraus, daß er die Idealität von Zeit und Raum oder daß die Gesetze von Raum und Zeit nur für die Erscheinung und nicht für die Dinge an sich gelten, in der transcendentalen Aesthetik schon dadurch meint bewiesen zu haben, daß unsre Vorstellungen von denselben reine Anschauungen und Formen unsers Sinnes seien. Dies folgt nicht. Nicht wegen des subjectiven der Vorstellungsweise in reiner Anschauung sondern nur wegen des objectiven der Stetigkeit und Unvollendbarkeit von Raum und Zeit können wir in Raum und Zeit nur Erscheinungen und nicht die Dinge an sich vorstellen, wie Kant diesen Gedanken auch ganz richtig in der Lehre von den Antinomien anwendet. Jener falsche subjective Tadel ist aber vorangestellt und leicht verständlich; so scheint er mir die Mißverständnisse veranlaßt zu haben, welche hier den Streit um Realismus und Idealismus herbeiführten. Vorzüglich liegt darin die Ursache, warum Friedrich Heinrich Jakobi die Idee des transcendentalen Idealismus nie verstanden hat

und dadurch ist dann weiter veranlaßt worden, daß so viele den Kantischen Idealismus mit dem von ihm verworfenen sogenannten empirischen Idealismus verwechselt und daher die entscheidende Wichtigkeit des transcendentalen Idealismus verkannt haben.

2) Dies sind die Hauptpuncte, nach denen die speculative Kantische Lehre eine weitere Ausbildung verlangte. Daneben habe ich zweitens auf die Grundlehre der Kritik der praktischen Vernunft zu sehen. Kant's Lehre von dem an sich Guten, dem innern Werth in den sittlichen Ideen und von der Selbstgesetzgebung der praktischen Vernunft im Gegensatz gegen die Heteronomie in allen sinnlichen Begierden fand bald mit Begeisterung Beifall. Allein seine Freunde gaben ihm darin, daß er ein ganz neues Princip der Ethik gefunden habe, in zu großer Ausdehnung recht. Er hatte darin allerdings für die ganze neuere Philosophie recht, sowol gegen die positive Moral als gegen die Glückseligkeits- und Vollkommenheitslehre, aber nicht eben so gegen die Ethik des Platon, Aristoteles und der stoischen Schule. Dort steht ja auch klar und fest diese Idee des an sich Guten und des innern unbedingten Werthes der Tugend. Aber diese geschichtlichen Vergleichungen lagen damals nicht so nahe, von dieser Seite hat wol erst Schleiermacher in der Kritik der Sittenlehre die Sache erläutert. Ein anderer Fehler, ein unmittelbar logischer Fehler in der Lehre vom kategorischen Imperativ lag näher und ließ bald den gegründeten Tadel aussprechen, diese Lehre sei leerer Formalismus. Ohne einen gegebenen Zweck, der an sich Gut sei, macht er das Gebot der reinen praktischen Vernunft nur zu der Form der allgemeinen Gesetzmäßigkeit, ohne diesem Gesetz selbst einen Gegenstand zu geben und dadurch würde er sich hier die ganze Lehre verdorben ha-

ben, wenn nicht die Ausführungen der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten daneben stünden, in denen er der Lehre mit der Idee der absoluten persönlichen Würde und des vernünftigen Wesens als Zweck an sich die Vollendung giebt.

Die Entwickelung dieser Lehre ist dann sehr klar gegeben in Rücksicht des reinen Vernunftglaubens. Jeder vernünftige Wille ist sich bewußt, daß er kann, was er soll, und darin seiner Freiheit. Ferner die Ueberzeugung von der Realität der sittlichen Weltordnung setzt nothwendig die Unsterblichkeit der Seele und das Dasein Gottes voraus. Aber mit dieser letzten Nachweisung, mit den moralischen Beweisen für Gott und Unsterblichkeit kann hier philosophisch doch nicht der höchste Gedanke ausgesprochen sein. Gott und Unsterblichkeit sollen bewiesen werden; wo liegen denn da die Voraussetzungen, aus denen ich diese Glaubensideen folgern kann? Sie können in nichts anderem liegen als in Wahrheiten, die ich durch die speculativen Ideen des Absoluten einsehe, also können wir mit der speculativen Ideenlehre nicht bei Kant's transcendentaler Dialektik, bei einem bloßen Schein der speculativen Vernunft stehen bleiben, sondern die Glaubenswahrheit selbst muß sich in speculativen Ideen aussprechen lassen.

Demgemäß machte sich das Bedürfniß einer höheren Ausbildung der Religionsphilosophie fühlbar.

3) Dafür müssen wir auch noch auf die Aufgabe der Kritik der Urtheilskraft zurücksehen. Hier sind die kritischen Erörterungen mit einer solchen Ruhe und Vorsicht durchgeführt, daß durchaus alles, was Kant hier behauptet hat, stehen bleiben wird. Dies gilt nicht nur für die Kritik der ästhetischen Urtheilskraft in Rücksicht der Erörterung der Ideen des Schönen und Erhabenen,

sondern auch in Rücksicht der Kritik der teleologischen Urtheilskraft, wenn wir erwägen, wie er die Unerklärbarkeit vom Begriffe eines Naturzweckes und die Ungültigkeit objectiver materialer teleologischer Principien für die bestimmende Urtheilskraft nachweist und unser ganzes Urtheil über die Zweckmäßigkeit der Natur nur als eine subjective Vorstellungsweise der reflectirenden Urtheilskraft anerkennt.

Aber Kant scheint mir mit dem, was er gesagt, noch nicht genug gesagt zu haben. Er scheint mir zur Vereinigung der Natur mit der Freiheit durch die Kunst den rechten zusammenschließenden Gedanken noch nicht gefunden zu haben, weil er sich die Allgemeingefälligkeit des Schönen nur durch die Allgemeingültigkeit der Bedingungen der Unterhaltung mit denselben nach dem Gesetz der Specification der Natur deutete, und darum die logische Vorstellung von der Zweckmäßigkeit der Natur ganz von der ästhetischen trennte, ohne zu beachten, wie sich beide im lebendigen sittlichen Gefühl vereinigen, obgleich uns seine Erörterung des religiösen Interesses an der Naturschönheit dieses schon inne werden läßt.

Deswegen führt auch seine Behauptung, daß wir uns organisirte Naturproducte nach dem Mechanismus der Natur nicht als möglich denken können, leicht auf Mißverständnisse. Die reflectirende Urtheilskraft wird freilich die organisirten Naturproducte immer nach teleologischen Principien beurtheilen, aber nicht aus physikalischen Gründen, weil solche geschlossene Systeme der Wechselwirkung nach den bloßen Gesetzen des Mechanismus der Natur nicht als entstanden gedacht werden könnten, sondern bloß aus pragmatischen Gründen, weil wir nach der Analogie der menschlichen Kunst und der Verbundenheit der Menschenseele mit ihrem Leibe auch alle orga-

nisirten Naturproducte noch Analogien des geistigen Lebens deuten. Wir lernen diese Gesetze der Zweckmäßigkeit nicht von der Natur, sondern wir tragen sie aus unserm Geiste heraus in die Naturbeurtheilung ein.

Alle unsre Ideen von Zweckmäßigkeit der Natur werden also wol ästhetisch gefaßt werden müssen und im religiösen Interesse an der Schönheit und Erhabenheit ihr höchstes Princip finden.

Es giebt keinen Unterschied der belebten und unbelebten Materie; dieselben Stoffe, welche unter den organisch-chemischen Gesetzen spielen, wirken auch unter den anorganisch-chemischen Gesetzen; die organischen Gebilde entwickeln sich nur unter andern Gesetzen der Bildungstriebe der Natur. Alle körperliche Gestaltung entwickelt sich unter hylologischen Gesetzen. Allein sobald wir das Körperliche mit unsrer geistig-lebendigen Ansicht der Dinge vergleichen, werden wir auf Schranken unsrer wissenschaftlichen Erkenntniß geführt. Die äußere Zweckmäßigkeit der Organe (des Auges, der Hand, des Fußes), für die Vermittlung der Erkenntniß und der willkührlichen That, können wir nur nach einer vorausgesetzten Zweckmäßigkeit in der Naturbildung fassen, ohne diese Zweckmäßigkeit doch nach einem Naturgesetz verstehen zu können. Eben so bleiben uns alle Verhältnisse des thierischen Instinctes unverstanden. Dies ist Kant's relative Supposition der reflectirenden Urtheilskraft, in der sich unser pragmatisch wissenschaftliches Urtheil dem ästhetischen verbindet.

Ich muß aber hier gegen Kant besonders bemerken, daß er das teleologische Princip der Organologie fälschlich wie ein transcendentales ansieht, da es doch nur der pragmatischen Weltansicht und ihren empirischen Inductionen gehört. Diese pragmatische te-

leologische Auffassung der organisirenden Naturtriebe gehört der beobachtenden Naturwissenschaft und nicht der Religionsphilosophie, sie ist keine Physikotheologie, wie Kant dies letztere selbst deutlich macht. Der religiösen Ueberzeugung entspricht nur die ästhetische Auffassung der Zweckmäßigkeit der Natur.

Aus alle diesem ergiebt sich, daß für die Fortbildung der Kantischen Lehre auf gradem Wege die drei dialektischen Anforderungen hervortreten mußten.

1) Ergänzung der Vernunftkritik durch die Transscendentalphilosophie.

2) Verständigung zwischen Realismus und Idealismus.

3) Beseitigung des ethischen und ästhetischen Formalismus.

Für die Weltansicht aber Ergänzung der Religionsphilosophie.

An Männern nun, die dieses Werk ergriffen, fehlte es gleich von Anfang an nicht. Jeder von uns versuchte diesen Mängeln entgegen sein Heil, um die große Sache zu fördern. Die lebhafte Aufregung, welche die Kantische Lehre in die deutsche Literatur brachte, ließ die Anwendung dieser Philosophie nicht nur, wie bei jeder mehr beachteten, in allen Geschäftswissenschaften versuchen, sondern noch allgemeiner machte sich gleichsam eine Meinung gelten, als ob alle Wissenschaften bis auf Naturlehre, Sprachlehre und Geschichte eigentlich nur Theile der Philosophie seien. Aber grade diese Lebhaftigkeit der Theilnahme hat uns viel verworrene Bestrebungen dazwischen gebracht, so daß, nachdem man eine Zeit lang in frohen Hoffnungen gelebt hatte, sich die Meinung herum wandte zu der der historischen Schulen; nun sollte überall nur die Geschichte und das Nachsprechen gelten, ja wol

gar die Philosophie selbst in Geschichte der Philosophie verwandelt werden. Die Reaction der historischen Schulen bildete selbst bei vielen philosophirenden die üble Angewohnheit, sich nur fremder Gedanken zu erinnern, anstatt selbst denken zu lernen.

Da ist sehr zu wünschen, daß wir aus diesem Widerstreit der übertriebenen Anmaßungen der Philosophie mit der einseitigen historischen Schule bald wieder herauskommen mögen. Die erstern Anmaßungen verführen zu jener Oberflächlichkeit, die sich einbildet, ohne Erfahrung und Mathematik die Naturwissenschaften, ohne Erfahrung die Geschichte ordnen und deuten zu können. Die Einseitigkeit der historischen Schule lehrt hingegen unsre Impotenz zur Gesetzgebung und zum Selbstdenken, erklärt uns schlechthin für geistesohnmächtiger als unsre Vorfahren und dem setzt dann die philosophische Oberflächlichkeit wieder den Gedanken entgegen, daß die Geschichte selbst mit philosophischer Nothwendigkeit eingesehen werden könne, so daß endlich in Hegel's Schule Philosophie und Geschichte so vermengt werden, daß man allgemein annimmt, die Jüngeren seien immer klüger als ihre Vorfahren. In der Fortbildung der philosophischen Ansichten in der Kantischen Schule werden wir daher den besonnenen Fortschritt zu vollkommnerer Entwickelung nur streitend zwischen vielen Mißverständnissen und Fehlgriffen finden.

Es ist bei Kant wie bei Descartes erfolgt, daß fast jeder seiner Gedanken von den Jüngeren mit Lebhaftigkeit ergriffen und ausgeführt worden ist, aber sehr oft mit dem Unglück irriger Fortbildungen. So muß ich denn im folgenden zunächst nur versuchen mir Recht zu verschaffen.

2. Die Verbesserung der Mängel in der Kantischen Lehre.

§. 188.

Von hier an wird meine Rede unumgänglich eine ganz parteiische, denn ich bin unmittelbar in Kant's Schule getreten und stehe in dieser als Partei andern Parteien entgegen. Und dieses so streng, daß ich mich für den einzigen halte, welcher die Kritik der Vernunft selbst weiter fortgebildet hat. Ich meinte nemlich der Sache damit weiter helfen zu müssen, daß ich die ganze Kritik als eine philosophisch anthropologische Aufgabe behandelte. Darin sind mir Schüler gefolgt, aber ich kenne keinen der mir Gleichzeitigen, der darin eigentlich neben mir*) gearbeitet hätte.

*) „Der mir Gleichzeitigen" sage ich, um gegen Jüngere nicht parteiischer zu scheinen, als ich bin, denn sonst wäre meine Anmaßung wenigstens gegen Ernst Reinhold sehr ungerecht. Ich habe aber die Kritik der Versuche der Jüngeren hier wohlbedacht nicht mit gegeben, um nicht mit einer zu langen eintönig streitenden Polemik lästig zu werden. Jeder irgend bedeutende unter uns weiß und fühlt es, daß er unter dem Bann des Kantischen Geistes denkt und philosophirt, aber die meisten von ihnen sind darin ungerecht, daß sie viel zu früh und willkührlich von dem Kantischen Sprachgebrauch abweichen und dadurch die Verständigung unter uns so sehr erschweren. Diesen Vorwurf mache ich auch Ernst Reinhold, der mir in seiner Darstellung der Metaphysik S. 83. deutlich zeigt, daß er mich gar nicht verstanden habe. Die Ursache dieser falschen Abweichung von Kant ist und bleibt aber der unten von mir für die mir Gleichzeitigen genauer besprochene Fehler: Nichtverstehen des Unterschiedes der analytischen und synthetischen Urtheile und Nichtverstehen des Kantischen transcendentalen Idealismus.

Die aus den Kantischen Entdeckungen erhaltenen Grundforderungen, denen jede Lehre treu bleiben muß, wenn sie in der Geschichte der Philosophie nur neben Kant gelten will und noch mehr, wenn sie Ansprüche daran macht, über Kant hinausgegangen zu sein, sind folgende

1) Nothwendigkeit der kritischen Methode. Nach Kant's Wort: „wer einmal Kritik gekostet hat, wird nie wieder zum Dogmatismus zurückkehren."

2) Scheidung der analytischen und synthetischen Principien.

3) Einsicht in die rein anschauliche Begründung der mathematischen Erkenntniß.

4) Einsicht, daß die ganze Lösung der metaphysischen Aufgabe auf der Beantwortung der Frage, wie sind synthetische Urtheile **a priori** möglich, beruhe.

5) Anerkennung des Systems der mathematisch schematisirten Kategorien als der metaphysischen Principien aller wissenschaftlichen Erkenntniß.

6) Anerkennung der Ideen des Absoluten als der nur grenzbestimmenden Begriffe der Vernunft, so daß wir uns nur durch ihre schrankenverneinenden Ausdrücke der höheren Wahrheit im reinen Vernunftglauben bewußt werden können.

Diesem Ganzen scheint bis jetzt unter denjenigen Schülern, die über Kant haben hinaus gehen wollen, fast keiner treu geblieben zu sein.

Nur das erste, die Forderung der kritischen Methode und der Kritik der Vernunft, kann ich hier gleich im allgemeinen ergreifen und meinen Streit darüber zu Ende führen. Unter den Neueren haben Herbart, der sich selbst einen Kantianer nennt, und Hegel, dem dies wol zu wenig wäre, die Kantische Idee der Kritik der Ver=

nunft wieder verworfen. Beide haben aber nur Einwendungen dagegen gemacht mit der Frage, ob es denn leichter sei, die Vernunft zu erkennen, als andere Dinge, und ob die Selbsterkenntniß der Vernunft nicht schon die metaphysischen Wahrheiten voraussetze. Das letztere nun gewiß, aber mit dieser Frage ist die Sache gar nicht zu entscheiden.

Die größten Denker, Platon und Descartes so gut wie Kant, lehren, daß wir die philosophischen Wahrheiten nur durch einen zergliedernden Gedankengang aufhellen können, denn die Grundwahrheiten der Philosophie, die wir bei allen philosophischen Beurtheilungen voraussetzen, sind nicht für sich auf eine unmittelbar einleuchtende Weise auszusprechen, sondern die Ausbildung der Abstraction, um sie für sich abgesondert zu denken, ist grade die größte Kunst des Philosophen. Ließen sich diese ersten Wahrheiten so unmittelbar einleuchtend aussprechen, wie die mathematischen, so würden wir lange eine allgemein angenommene synthetische Aufstellung des philosophischen Systems besitzen. Zu diesem zeigte Kant nun weiter, daß die Zergliederung unsrer Gedanken es doch offenbar zunächst mit unsern Gedanken und nicht zunächst mit ihren Gegenständen zu thun habe, sie ist also eine Aufgabe der Selbsterkenntniß, der Untersuchung der erkennenden Vernunft. Und wir setzen leicht hinzu, sie muß Kritik der Vernunft zur Ausbildung der Theorie unsers Erkenntnißvermögens bleiben.

Diese Unentbehrlichkeit der Kritik der Vernunft zur Aufhellung der philosophischen Wahrheiten zeigt sich nachher noch am bestimmtesten bei der Entwickelung der Metaphysik selbst. Das lange anerkannte Räthsel bleibt hier doch der Unterschied einer niedern und höheren Wahrheit, der Naturgesetze und der Ideen des göttlichen; des

Wis-

Wissens und Glaubens. Aber eben dieser Unterschied ist ja kein objectiv im Wesen der Dinge gegründeter, kein Unterschied einer niederen und höheren Welt, sondern nur ein subjectiver Unterschied der Weltansicht, gegründet in der Natur der sinnlichen Vernunft. Dieser kann nur durch Kritik der Vernunft verstanden und erläutert werden; nur in uns liegt der Grund dieser Unterscheidung von Erscheinung und einer Erkenntniß des Wesens der Dinge selbst; nur in uns liegt der Grund dieses Unterschiedes der wissenschaftlichen Erkenntniß nach Naturgesetzen vermittelst der mathematisch schematisirten Kategorien und der Glaubensüberzeugung unter den Ideen des Absoluten. Jede hypothetische Metaphysik hilft sich hier nur mit den Fabeln willkührlich ersonnener Phantasien, um hier Weltordnungen über einander zu bauen oder den Unterschied beider Weltansichten für den Menschen abzuleugnen. Einzig die Kritik der Vernunft vermag es durch die Theorie unsrer rein vernünftigen Erkenntniß die subjectiven Gründe der Unvermeidlichkeit unsrer verschiedenen Weltansichten nachzuweisen.

Rücksichtlich der übrigen Grundforderungen, nach denen wir der Kantischen Lehre treu bleiben müssen, kann ich nur zeigen, wie ich meine der Sache weiter geholfen zu haben. Ich verweile dafür aber nur bei den Hauptlehren, und fange am besten mit dem Lobe desjenigen an, was Kant für die Logik und die psychische Anthropologie neu geleistet hat. Wiewol es ihn hinderte, daß er diese Wissenschaften nicht im Ganzen zu einer eignen Aufgabe für seine Untersuchungen machte, so haben sie ihm doch viel zu danken.

Für die Logik konnten grade nicht neue Formen gefunden werden, aber Kant hat doch zuerst den systematischen Zusammenhang und die Nachweisung der Vollstän-

digkeit der Formen sowohl für die Formen der Urtheile als die Formen der Vernunftschlüsse nachgewiesen, so daß nur in Rücksicht der disjunctiven Formen etwas zu ergänzen blieb. Dies wurde die Grundlage der Lehre von den Kategorien und die systematische Nachweisung der Bedeutung der Quantität (der Bezeichnung) im Urtheil, so wie wol Salomon Maimon diese Lehre zuerst genauer ausführte, giebt die einfachste und klarste Schlichtung aller alten und neuen Streitigkeiten um Nominalismus und Realismus. Neben dem ist hier vorzüglich noch die Unterscheidung der analytischen Begriffserklärung gegebener und der synthetischen gemachter Begriffe zu erwähnen, so wie die ganze dadurch bestimmte Lehre von den analytischen und synthetischen Methoden.

Für die Geschichte der Psychologie habe ich früher schon bemerkt, daß wir in der Geschichte der Philosophie nur den allgemeinen Theil derselben zu beachten haben, in dem die Lehre von der Identität der Apperceptionen in der Mitte steht und sich mit der Lehre von den transcendentalen Geistesvermögen verbindet. Um diese Lehren hat Kant die größten Verdienste, weil er aber die ganz psychologische Natur seiner Transcendentalphilosophie nicht verstand, blieb alles zu sehr stückweis gegeben und unvollendet.

Hier ist sein erstes Verdienst, daß er, besonders nach Tetens Vorgang, die geistige Selbstbeobachtung von allen körperlichen Erklärungen durch Nervenverbindungen, von allen Fabeln der materiellen Ideen freihielt, und dadurch zuerst mit Besonnenheit eine psychische Anthropologie möglich machte, welche er zugleich von allen metaphysischen Hypothesen frei hielt. Zweitens förderte für den Ueberblick unsers Geisteslebens seine Lehre von den transcendentalen Geistesvermögen, indem er psychisch

nachwies, wie die Verschiedenheit philosophischer Principien des Wahren, Guten und Schönen deutlich zeige, daß in unserm Geiste drei Grundanlagen mit einander verbunden seien, die nicht auf einen Erklärungsgrund zurückgeführt werden können, und für deren jede reine Vernünftigkeit und sinnlich angeregte vernünftige Thätigkeit unterschieden werden müsse; Erkenntniß **a priori** und **a posteriori**, Sinnenlust und reine Lust am Schönen, sinnliche Begierde und reines Wollen. Drittens im besondern für die Theorie der Erkenntniß gehören ihm alle oben angegebenen dialektischen Entdeckungen, Nachweisung der Natur der reinen Anschauung, des mathematischen Anschauungsvermögens; Nachweisung, daß die productive Einbildungskraft nur das Vermögen der figürlichen Synthesis sei; sodann der ganze Parallelismus der Formen der analytischen und synthetischen Einheit und endlich mit diesem verbunden die Lehre vom Bewußtsein überhaupt als dem Bewußtsein mit Nothwendigkeit und von der durchgängigen Identität aller Apperceptionen als dem eigentlichen Princip der Deduction der Kategorien.

Kant's Mängel in der Ausführung dieser Lehren hingen nun alle davon ab, daß er die Aufgabe der Transscendentalphilosophie nicht rein als die der philosophischen Anthropologie erkannte. Diesem Gedanken gemäß habe ich die vollständigere Ausbildung der Lehre gesucht. Meine Veränderungen kommen auf die fünf Hauptpuncte zurück:

1) Allgemeine Theorie der Erkenntniß.

2) Theorie des Denkens.

3) Die speculative Ideenlehre.

4) Das Princip der Ethik und Politik.

5) Das Verhältniß der Aesthetik zur Religionsphilosophie.

1. Allgemeine Theorie der Erkenntniß.

Kant's Kriterium der Wahrheit der Erkenntniß ist in dem Satze gegeben*): „es sind nur zwei Fälle möglich, unter denen synthetische Vorstellungen und ihre Gegenstände zusammentreffen können. Entweder wenn der Gegenstand die Vorstellung oder diese den Gegenstand allein möglich macht.“ Der erste von diesen Fällen, daß der Gegenstand die Vorstellung von ihm möglich macht, scheint nun leicht mit der Begründung der äußern Erfahrungserkenntniß zusammenzustimmen; der Gegenstand wirkt auf das Organ des Sinnes, das Organ auf den erkennenden Geist und so macht der Gegenstand die Vorstellung von ihm möglich. In der That aber liegt dieser ganzen Betrachtung das alte Vorurtheil zu Grunde, man müsse für die Wahrheit der Erkenntniß erst mittelbar die objective Gültigkeit der Vorstellungen begründen, und doch können wir mit diesem Vorschlag gar nichts anfangen, wir müssen anstatt dessen schlechthin Hume's Instinct der Erkenntniß einstellen.

Die klarste Sicherung der objectiven Gültigkeit meiner Vorstellungen liegt im Lauf der Gestirne, im regelmäßigen Wechsel der Tageszeiten und Jahreszeiten und der Gesetzmäßigkeit der Naturerscheinungen, wornach ich die Begebenheiten voraussagen kann und durch das alltägliche Eintreffen die Bestätigung erhalte. Aber eben hier kann ich den Mond und die Sonne nicht fragen, ob ich sie richtig beobachte, sondern nur durch meine Beobachtung lerne ich jene kennen; darf ich der Beobachtung nicht trauen, so weiß ich von beiden nichts. Es ist also hier zunächst nicht von dem Sein der Dinge, sondern

*) Kr. d. r. Vern. Aufl. 3. S. 124.

nur von der Zusammenstimmung meiner Beobachtungen und Einsichten subjectiv zur Einheit und Nothwendigkeit der Erkenntniß meiner Vernunft die Rede. Diese ist sich selbst der Garant der Wahrheit, die Erkenntniß ist eine unmittelbare Thatsache meines innern Lebens, die nicht erst aus Gründen ermittelt werden kann und mein Bewußtsein der Wahrheit ruht nur auf dem Selbstvertrauen der Vernunft.

Folgen wir dagegen hier dem Kantischen Satz, so führt er uns auf jene scharfen Sätze, daß wir wol ein Ding an sich, einen transcendentalen Gegenstand voraussetzen, aber nicht wissen, ob er in uns oder außer uns sei, ob er nach irgend einer Kategorie gedacht werden könne u. s. w.

Ferner ergiebt sich ihm in der Verbindung mit dem zweiten Fall, daß in reiner Anschauung die Vorstellung den Gegenstand allein möglich mache, und daraus leitet er dann jene oben in Anspruch genommene unrichtige Begründung des transcendentalen Idealismus ab.

Aus diesen Gründen bin ich in meiner anthropologischen Kritik der Vernunft auf eine ganz andere Methode der Beschreibung und Theorie der Erkenntniß geführt worden als Kant. Ich habe die Erkenntniß nie mit ihren Gegenständen zu vergleichen, die immer schon bei ihr sind, sondern ich bleibe bei der Selbstbeobachtung meines Erkennens, wie dieses sich vor meinem Bewußtsein aus den Sinnesanschauungen, den reinen Anschauungen, dann den gedachten Erkenntnissen sowol ihren Denkformen nach als nach ihrem metaphysischen Gehalt zum Bewußtsein der Einheit und Nothwendigkeit der ganzen menschlichen Erkenntniß zusammenbildet und in dieser Einheit und Nothwendigkeit die Wahrheit und Festigkeit der Ueberzeugung in sich selbst trägt.

So wird das Ziel der ganzen Theorie der erkennenden Vernunft die Lehre vom Selbstvertrauen der Vernunft, in welchem die ganze Wahrhaftigkeit des menschlichen Geistes besteht. Dafür habe ich die Theorie der Empfindung anders ausbilden müssen, um ihre altherkömmliche Wahrmachung durch das Sein ihres Gegenstandes (die κατάληψις) ganz zu vermeiden, ich hatte die Lehre von der reinen Anschauung und von der productiven Einbildungskraft enger mit einander zu verbinden, vorzüglich aber durch die Nachweisung des Unterschiedes zwischen Vernunftwahrheit und Verstandeswahrheit den Skepticismus zu beseitigen.

Bei dieser ganzen Lehre von der innern Gestaltung der menschlichen Erkenntniß in unsrer Vernunft kommt nun zuletzt alles auf die subjective Theorie der Einheit und Nothwendigkeit an und dafür hat uns Kant von der Seite des Thatbestandes die vollständige Lehre gegeben in der Nachweisung der reinen Anschauung, der Kategorien, ihres Schematismus, der Ideen des Absoluten und des Primates der reinen praktischen Vernunft. Zu diesem Thatbestand wird nun aber noch für die Theorie der Erkenntniß die Deduction hinzugefordert. Die Ausführung dieser Lehre ist das schwierigste. Auch dafür zeigte Kant, daß jedes Urtheil ein Bewußtsein überhaupt und darin eine objective Einheit des Selbstbewußtseins enthalte, welche in unsrer Vernunft durch die durchgängige Identität der Apperception besteht. So wird die Lehre von der Identität der Apperceptionen das letzte Räthsel in der Theorie der Erkenntniß.

Diese Lehre konnte aber Kant nicht klar entwickeln, weil ihm die Natur der Spontaneität der Vernunft nicht deutlich geworden war. Um hier weiter zu führen, habe ich meinen Versuch zur Theorie des Denkens gegeben.

2. Die Theorie des Denkens.

Sehr schwer ist es, sich eine klare Vorstellung von dem zu machen, wie sich Kant bei den Untersuchungen in seiner Kritik der reinen Vernunft die ganze Organisation des menschlichen Erkenntnißvermögens gedacht hat.

Verstand ist ihm immer das Vermögen der reinen Begriffe und der Urtheilsformen, Vernunft das Vermögen zu schließen und als solches das Vermögen der Erkenntniß aus Principien und der Ideen. Hier hat er nun so deutlich den Parallelismus der Formen der analytischen Einheit als Urtheilsformen mit den Formen der intellectuellen synthetischen Einheit in den Kategorien nachgewiesen, aber ich sehe ihn nirgends auch nur die Frage aufwerfen, wie und warum sich Urtheilsform und Kategorie von einander unterscheiden. Nur das lehrt er, daß der analytischen Einheit immer eine synthetische vorhergehe, indem die analytische immer in der Wiederverbindung des vorher getrennten bestehe. Dabei lehrt er nun, das unmittelbare Vermögen der Verbindung sei die Einbildungskraft. Dies ist eine schwer verständliche Lehre, bei der er denn selbst bemerkt, daß er nicht einsehe, wie Verstand und Sinn in unserm Geiste verbunden seien.

Der Mangel in alle diesem scheint mir einzig darin seinen Grund zu haben, daß ihm die Selbstthätigkeit des Erkenntnißvermögens, welche ich Vernunft nenne, nicht klar geworden war. Dies ist der alte Fehler in der Theorie des Denkens. Die Stoiker haben hier wol zuerst angefangen psychologisch genauer zu unterscheiden, indem sie der unwillkührlichen φαντασία im Anschauen die willkührliche συγκατάθεσις im Behaupten, im Urtheilen an die Seite setzen. Bei diesem Unterschied des passiven Erkennens und der Willkührlichkeit des Urtheils

blieben dann auch die Neueren. Descartes schreibt die ganze Erkenntniß den Passionen zu und nur das des Irrthums empfängliche willkührliche Urtheilen den Actionen. Locke hat etwas unsicher zwischen die Sensationen und den willkührlich urtheilenden Verstand noch die Reflexion aber nur als einen passiven innern Sinn gesetzt und Kant läßt die Sache noch unbestimmter. Er setzt den Verstand als Spontaneität der Receptivität des Sinnes entgegen; dieser Verstand ist das Vermögen der Verbindung der Vorstellungen, er afficirt den innern Sinn und bestimmt die figürliche Verbindung der transcendentalen Einbildungskraft, dann aber auch die intellectuelle objective Einheit der Kategorien durch die Form zu urtheilen. Wie nun aber da die willkührliche Thätigkeit im Urtheilen zur ursprünglichen Spontaneität der Verbindung steht, wird nicht klar. Wie wollen wir der Willkührlichkeit im Denken, welche dem Protagoras das τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν überall ausführbar scheinen ließ, die Regel der nothwendigen Wahrheit entgegenstellen? Mit willkührlicher Ueberlegung im Denken lerne ich einsehen, daß sich der Durchmesser zum Umfang des Kreises verhält wie 1 : 3,141592 ... Was bindet den denkenden Verstand an diese Regel der nothwendigen Wahrheit? Die Natur des Kreises kann es nicht sein, denn die lerne ich zuerst durch diese Erkenntniß kennen. Darauf antworte ich, die unmittelbare Spontaneität der Vernunft ist es, in der wir die Einsicht in die nothwendigen Wahrheiten unwandelbar besitzen. Der willkührlich thätige Verstand ist nur das höhere Vermögen der Selbsterkenntniß, durch welches wir uns der Thätigkeiten jener unmittelbaren Spontaneität der Vernunft bewußt werden, welche jede Vernunft in sich hat, deren sie sich aber nur künstlich in der Ausbildung des Denkens bewußt werden

kann. Der willkührlichen Selbstthätigkeit im Denken gehört diese Ausbildung des Bewußtseins; der ursprünglichen Spontaneität der Vernunft gehört die Erkenntniß mit Nothwendigkeit selbst. So wird mir leicht klar, wie Sinn und Vernunft in demselben Erkenntnißvermögen, und wie Anschauen und verständiges Denken in demselben Vermögen der Selbsterkenntniß mit einander verbunden sind. Und in Folge dessen sehe ich ein, wie die logischen Urtheilsformen der die Vernunft beobachtenden Reflexion, die Kategorien der Synthesis in der Vernunft selbst gehören.

Der Mangel dieser Unterscheidung zwischen Reflexion und Vernunft läßt nun bei Kant die ganze Lehre von der Identität der Apperceptionen unklar; Kant sieht immer nur die Thätigkeiten der Reflexion ohne den Hintergrund der Vernunft, auf dem diese allein beruhen. Und doch hat er mit dieser durchgängigen Identität aller Apperception und dem Grundsatz der synthetischen Einheit der Apperception als dem obersten Grundsatz alles Verstandesgebrauches zuerst das der Kritik der Vernunft gehörende Princip der Einheit und Nothwendigkeit in der vernünftigen Erkenntniß gefunden. Es ist ihm nur nicht gelungen die Selbstbeobachtung hier vollständig genug zu erhalten. Er sah die Identität der Apperception, und die objective synthetische Einheit durch dieselbe, nur als Erfolg der Form des Selbstbewußtseins, daß das „Ich denke" alle meine Vorstellungen begleitet, an, aber diese Identität des Ich und somit der Selbsterkenntniß ist nur ein Theil der ganzen Identität der Apperception und der synthetischen Einheit durch diese. Die ganze objective synthetische Einheit der Apperception ist vielmehr die ursprüngliche Form der Einheit und Nothwendigkeit an der unmittelbaren Erkenntniß der Vernunft selbst und nicht

nur im reflectirenden Verstande. Die objective synthetische Einheit unsrer Anschauung der Welt in Raum und Zeit und die objective synthetische Einheit, die ich durch die Form des Urtheils denke (z. B. im Gesetz der Bewirkung als allgemeinem und nothwendigem Naturgesetz) ist nicht durch die Einheit des Selbstbewußtseins, sondern schlechthin durch die Einheit der Vernunft bestimmt. Mit diesen Verbesserungen habe ich die Theorie der Einheit und Nothwendigkeit in der menschlichen Vernunft im zweiten Band meiner Kritik der Vernunft entwickelt, nachdem ich zuvor im ersten Bande die Theorie der apodiktischen Erkenntniß und ihres Bewußtseins überhaupt (§. 63.) genauer ausgeführt hatte. Dadurch habe ich dann vorzüglich eine genügendere speculative Ideenlehre erhalten.

3. Die speculative Ideenlehre.

Ich habe oben schon gezeigt, daß **Kant** auch die transcendentalen Ideen als Ideen des Absoluten systematisch vollständig nachgewiesen hat. Aber der Leitfaden der Schlußformen, durch den er sich führen läßt, ist nicht so sicher, wie der Leitfaden der Urtheilsformen für die Kategorien, denn die Analogie der Schlußformen mit den Ideen ist weit unbestimmter als die der Urtheilsformen mit den Kategorien. Die Kategorien denken wir durch die Urtheilsform, die Idee nicht durch die Schlußform, sondern hier ist die Gleichheit des Verhältnisses viel mittelbarer bestimmt. So ruhte **Kant's** Ideenlehre auf einer unsichern Grundlage und die Ausführung mußte diese Unsicherheit theilen. Daher behandelt er die ganze Ideenlehre gleichsam nur polemisch als transcendentale Dialektik und schiebt dem ganzen Gebrauch der Ideen des Absoluten nur jenen Fehler des logischen

Dogmatismus unter, den er als Amphibolie der Reflexionsbegriffe schon nachgewiesen hatte. Aber die Ideen gehörten ja doch der Vernunft und so konnte der transscendentale Schein nicht das letzte Wort in der Lehre bleiben. Dies führte denn Kant auf seine Lehre vom regulativen Gebrauch der Ideen. Er sagt: die Ideen der Einheit des denkenden Wesens, der Einheit des Weltganzen und der Einheit der höchsten Weltursache sind keine constitutiven Principien der Erkenntniß, aber sie sollen doch die Vernunft in der Erforschung der Natur leiten, damit sie sich allmählich immer mehr der Idee nähere, welche die erfahrungsmäßige Kenntniß des menschlichen Geistes immer näher unter die Idee der Einheit des denkenden Wesens, die Erkenntniß der Natur immer näher unter die Idee der Einheit der Welt nach der göttlichen zweckmäßigen Ordnung der Dinge ordnet.

Diesen regulativen Gebrauch der Ideen muß ich ganz verwerfen. Die Ideen des Absoluten haben mit der wissenschaftlichen Erkenntniß gar nichts zu theilen, sondern sie setzen grade der wissenschaftlichen Beschränktheit der Erscheinung das wahre Wesen der Dinge entgegen. Kant sah nicht scharf genug durch, daß die wissenschaftliche Erkenntniß ja ihre Unterordnungen nur mit Hülfe des mathematischen Schematismus erhalten könne, der immer klar durchschaubar und an die Gesetze der Unvollendbarkeit und Stetigkeit gebunden bleibt. Mögen wir durch zukünftige Entdeckungen noch so viel reicher werden an Kenntniß von Gesetzen der Geschichte und Natur, alle diese Entdeckungen bleiben in dem untergeordneten wissenschaftlichen Gebiet des unvollendbaren und des Zusammenhanges der Erscheinungen. Die Ideen des Absoluten gelten dagegen nur dem Glauben an die ewige Wahrheit.

Diesem gemäß erhalte ich meine veränderte Entwickelung der Ideenlehre.

Für den Leitfaden zur Auffindung ihres Systems werde ich so geführt.

Die Kategorien erhalten eine Anwendung auf bestimmte Erkenntniß unmittelbar nur vermittelst der mathematischen Schemate. Aber diese Schemate erkennen wir als eine Beschränkung der Kategorie selbst; die Zahl ist beschränkt durch Unvollendbarkeit, der Grad durch Stetigkeit, alles Verhältniß in der Bewirkung der Veränderungen durch die Unvollendbarkeit der Zeitfolge, alle Nothwendigkeit in der Zeit durch die Wesenlosigkeit des Raumes, der Zeit und der Gesetze, von denen doch alle Wirklichkeit abhängt. So erhalten wir also eine höhere mittelbare Anwendung der Kategorien, indem wir die angewandte Kategorie von ihrer Schranke befreit, absolut denken. Wir denken die Allheit von der Unvollendbarkeit der Zahl befreit als absolute Vollständigkeit; die gradlose Realität schlechthin als das Absolute; die absolute Bestimmung des Verhältnisses als Freiheit; die absolute Bestimmung des Seins als Ewigkeit. So daß der absoluten Nothwendigkeit des Seins an sich, ein Spielraum absoluter Möglichkeiten in den Erscheinungsweisen der Dinge an der Seite bleibt; ferner die absolute Substanz als Seele, das absolute Ganze als Welt, und die Ursache der absoluten Einheit dieses Ganzen als Gottheit gedacht wird.

Bedeutung für die Erkenntniß erhalten aber diese Ideen des Absoluten durch die Ueberzeugung der Vernunft, daß das Unvollendbare nicht an sich sein kann, nur Vollendung also dem wahren Wesen der Dinge zukomme.

Aus diesen Ideen entwickelt sich mir die speculative Glaubenslehre und ihre Deduction ergiebt sich mir mit der der Kategorien aus der ursprünglichen Synthesis der Apperception, also der Einheit und Nothwendigkeit der vernünftigen Erkenntniß.

Die speculative Glaubenslehre weist also die Ueberzeugungen des Glaubens an die Unsterblichkeit der Seele, an die Freiheit des Willens und an das Dasein Gottes als unmittelbare rein vernünftige Ueberzeugungen nach, welche kraft der Idee der Seele durch den sittlichen Schematismus ihre Bedeutung in der menschlichen Erkenntniß erhalten und nicht erst durch die moralischen Beweise des Kant geschützt zu werden brauchen. Dabei bleibt aber stets Kant's glänzender Gedanke, mit dem er uns in die Welt der Freiheit einführt, im Mittelpunct des Ganzen stehen. Das Bewußtsein der Freiheit des Willens ist uns unmittelbar mit dem sittlichen Grundbewußtsein: Ich kann, was ich soll, gegeben, welches allein den belebenden Gedanken des sittlichen Schematismus der Ideen bringt, uns in das Reich der ewigen Wahrheit erhebt zu des Sokrates selbstständiger Welt der Tugend, zu dem Glauben, den nur die Liebe lebendig macht.

Kant's Lehre vom regulativen Gebrauch der Ideen zeigt, wie ihm der einfache Grundgedanke der ganzen Antinomienlehre, nemlich Gegensatz der Unvollendbarkeit und Stetigkeit der reinen Anschauung gegen das Vollendete und Absolute der Idee, noch nicht recht klar geworden war. Eben darum scheidet sich ihm aber auch das Wissen nach Naturbegriffen noch nicht klar und scharf genug von dem Glauben nach Ideen. Daher blieb mir hier noch viel zur Vereinfachung der Uebersicht zu thun übrig.

Ich habe der ganzen Lehre vom transcendentalen Idealismus eine einfachere und klarere Gestalt gegeben und dadurch Naturalismus und Glaubenslehre scharf geschieden, indem ich alle Gegensätze der Antinomien auf den einen: Unvollendbarkeit der rein anschaulichen Vorstellungsweisen der Erscheinung und absolute Bestimmung der Idee vom wahren Wesen der Dinge, zurückführte. Kant hat nur nach seiner Tafel der Kategorien aus der Geschichte der Metaphysik die vier Antinomien einer Thesis und Antithesis aufgestellt und bewiesen.

Quantität: Die Welt hat einen Anfang.
Die Welt hat keinen Anfang.

Qualität: Alles besteht aus einfachen Theilen.
Nichts besteht aus einfachen Theilen.

Relation: Es giebt freie Ursachen.
Es giebt keine freie Ursache.

Modalität: Es giebt ein nothwendiges Wesen.
Es giebt kein nothwendiges Wesen.

Hier entscheidet Kant zuletzt, in den beiden ersten Antinomien sind beide Sätze falsch, indem man Erscheinung und Ding an sich verwechselt hat; in den beiden letzten sind beide Sätze wahr, die Thesis gilt für die Dinge an sich, die Antithesis für die Erscheinung.

Ich sage einfacher, jede Thesis spricht nach der Idee des Absoluten von den Dingen an sich, jede Antithesis nur von Erscheinungen.

Jede Antithesis spricht von der Erscheinung nach den reinanschaulichen Vorstellungsweisen und ist für diese wahr; jede Thesis spricht von den Dingen an sich und fordert für diese die alleinige Wahrheit des Vollendeten, Absoluten. Da aber diese Anforderung der rein anschaulichen Vorstellungsweise widerstreitet, so sind die ersten beiden Thesen für die Erscheinung falsch und für die

Dinge an sich unanwendbar; die beiden letzten aber für die Dinge an sich wahr.

Ferner hatte ich die idealen Regulative ganz von den heuristischen Maximen der Naturwissenschaften zu unterscheiden *) und erhielt dadurch eine eigne Aufgabe an die Metaphysik der Natur, indem ich die Selbstständigkeit der Newtonischen mathematischen Physik und ihre gänzliche Unabhängigkeit von der Ideenlehre zu verfechten hatte. Kant hat mit der größten Vorsicht der philosophischen Kritik in seinen metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft die philosophische Construction nur auf die Nothwendigkeit einer jeden Masse zukommenden Anziehungskraft aus der Ferne und einer Zurückstoßungskraft in der Berührung beschränkt und alle anderen Bestimmungen bewegender Kräfte nur der Erfahrung überlassen. Für die empirischen Inductionen, nach denen diese Erfahrungen zu leiten wären, stehen dann aber bei ihm als höchste leitende Maximen die des regulativen Gebrauches der Ideen, welche ich unzulässig fand. Darnach hat sich mir die Aufgabe der mathematischen Naturphilosophie geändert.

Alles, was sich im Raume begiebt, steht unter den Bedingungen der stetigen Bewegung und muß in seinen Veränderungen aus den Gesetzen der Bewegung erklärt werden können. Diese Gesetze der Bewegung sind aber im allgemeinen von rein mathematischer Construction. Hier tritt die Metaphysik mit der Mathematik in Verbindung und schließt das System des Naturalismus in der hylologischen Ansicht der Dinge ab. Es muß eine mathematische Theorie geben, in welcher

---

*) Meine Kr. d. V. B. 2. §. 152. u. f.

alle Gesetze für die Grundkräfte der Bewegung entwik-kelt werden können als die Schranken aller möglichen Hypothesen, nach denen man die Gebiete der Erfahrung zu erklären versuchen kann.

Dadurch hat meine Lehre von den Grundkräften eine andere Stellung erhalten als die Kantische und ich mußte versuchen, seinen Lehren noch die Elemente der Morphologie und Stöchiologie hinzuzusetzen. Dabei ist diese Morphologie ganz eine Aufgabe der mathematischen Physik, in ihrem Gebiete liegen noch weite Aussichten auf mathematisch-naturphilosophische Entdekkungen.

4. Ueberblick des Ganzen der speculativen Lehre.

Suchen wir nun den Ueberblick der ganzen Aufgabe für die Fortbildung der Kantischen Lehre, für die speculative Philosophie, so ist für die Dialektik die Hauptsache, daß die in Kant's Bestimmung des transscendentalen liegende Verwirrung aufgehoben, die metaphysische Erkenntniß a priori von der psychisch anthropologischen Selbstbeobachtung unterschieden und die Kritik der Vernunft als psychisch-anthropologische Lehre anerkannt werde, womit sich dann besonders die Unterscheidung von Verstand und Vernunft verbindet. Der Weltansicht nach kommt aber alles auf die Ausbildung der Lehre vom transscendentalen Idealismus an, so daß die Erhebung des Glaubens über das Wissen klarer gefaßt und bestimmter entwickelt, dann auch nachgewiesen wird, wie unsre Ueberzeugungen in der Unterordnung unter die Glaubensideen der religiös-ästhetischen Weltansicht gehören.

Verbinden wir die Kantische Lehre vom Glauben mit seiner Lehre vom ästhetischen Urtheil, als dem reinen

nen

nen Geschmacksurtheil, zu der Einheit einer religiösen Weltansicht unter den ethisch bestimmten Ideen des Vollendeten, so würde der tiefe Ernst der dichterischen Bedeutung aller religiösen Ueberzeugungen in ihrer Erhabenheit über alle Wissenschaft leicht anerkannt werden, wenn es hier nur auf einen Gegensatz der gläubigen Weltansicht gegen die wissenschaftliche ankäme. Aber so einfach läßt sich die Aufgabe der Metaphysik nicht lösen, sondern wir müssen nach mehreren Stufen die menschlichen Weltansichten unterscheiden, nach denen Wissenschaft erst mit dem Glauben verbunden werden kann. Die Lehre vom Unterschied und der Verbindung dieser Weltansichten unter einander bleibt dann die schwierigere Aufgabe der Metaphysik *).

Der Hauptgegensatz ist freilich der von Körper und Geist und durch die Ideen des Vollendeten sprechen wir den Glauben an die Selbstständigkeit der Geisteswelt aus. Um uns aber dieser Selbstständigkeit des Geistigen bewußt zu werden, müssen wir uns erst über die anschaulichen Vorstellungsweisen von der Körperwelt und der Sinnenwelt erheben zum wahren Wesen der Dinge, indem wir durch die Ideen des Absoluten alles Unvollendbare und Stetige aus unsern Vorstellungen von den Dingen tilgen, und für die ewige Wahrheit dasjenige festhalten, was dann noch stehen bleibt. In der Wissenschaft der Naturlehre ist die Masse das Unveränderliche und Erste, aber eben diese Vorstellungsweise ist ganz in der Unvollendbarkeit der Größenbegriffe befangen; wollen wir sie nach Ideen frei von dieser Beschränkung denken, so fällt die ins unendliche theilbare Masse weg, und der Gedanke erhebt sich über die Unendlichkeit von

*) S. meine Religionsphilosophie §. 20.

Raum und Zeit. Wir sagen uns also, daß die ganze Vorstellung von den Verhältnissen der Körper gegen einander nur ein Hülfsmittel der menschlichen Vorstellung sei und für das Wesen der Dinge selbst nicht gelte. Damit verwerfen wir nicht das sinnlich erscheinende Wirkliche, sondern wir suchen dasselbe für das Wesen der Dinge selbst nur nach den Ideen des Absoluten zu bestimmen. So hebt sich für diese Ideen der Geist als Wesen hervor. Die geistige Selbsterkenntniß ist zwar in der Wahrnehmung der Zeitverhältnisse und der andern äußeren Verhältnisse des Lebens an die Größengesetze gebunden, aber das Ich, der Geist selbst, erscheint weder im Raum noch in der Zeit; nur seine Thätigkeiten wird der Geist nach räumlichen und zeitlichen Bestimmungen gewahr, sein Wesen selbst bleibt der Mathematik entzogen. So ist uns die Idee der Selbstständigkeit des Geistes der Grundgedanke für das wahre Wesen der Dinge, die erste Glaubensidee. Nur in dem persönlichen Dasein vernünftiger Wesen und somit im Menschenleben unter sittlichen Ideen deutet sich uns verständlicher der Dinge wahres Wesen an. Stufenweis muß also unsre Weltansicht sich von dem Körperlichen zu diesem freien Geistesreich hinüberbilden in der Erhebung des Glaubens über die Wissenschaft. Daher finden sich in den philosophischen Beurtheilungen, so wie sie im Leben vorkommen, immer hylologische, morphologische, psychologische, pragmatische, politische, ethische und religiöse Beurtheilungsgründe in vielfacher Verbindung neben einander. Die Metaphysik soll lehren, einer jeden davon ihr Recht zuzugestehen und alle neben einander anzuerkennen.

Es sind hier immer die zwei Gegensätze mit einander verbunden. Einerseits der allgemeine Gegensatz der Naturbegriffe und der Ideen des Absoluten, womit wir

unmittelbar die Wissenschaft von der Erscheinung der Dinge dem Glauben an das wahre Wesen der Dinge entgegensetzen und unterordnen; andrerseits aber der Gegensatz von Materie und Geist, den wir nur nach mehreren Abstufungen in unsern Beurtheilungen mit dem vorigen verbinden können. In der abstracten Auffassung unsrer Erkenntnisse stellt sich nemlich zunächst dem Gesetz der wirkenden Ursachen das Gesetz der Endursachen entgegen und beide verbinden sich mit einander. Die Gesetze der wirkenden Ursachen sind allgemein die der mathematisch schematisirten Kategorien, welche sich am unmittelbarsten auf die Körperwelt anwenden, hingegen die Gesetze der Endursachen, die Zweckgesetze entspringen nur aus unsrer geistigen Erkenntniß der Dinge und müssen nun von der ersten anschaulichen Auffassung aus fortgebildet werden bis zur vollendeten Weltansicht des selbstständigen Geisteslebens. Die ganz dem Gesetz der wirkenden Ursachen unterworfene Weltansicht ist die vollständig wissenschaftliche hylologische der Welt der Masse; daran schließt sich die morphologische Weltansicht, die Welt der Gestalten, in der wir mit sehr unvollständiger Wissenschaftlichkeit die Körper im Verhältniß zu unserm Geist erkennen, noch ohne Zweckbegriffe, aber in einer Vorstellungsweise, welche schon eine ästhetische Beurtheilung der Schönheit und Erhabenheit der Gestalten zuläßt. Daneben nun aber erkennt mit Hülfe des innern Sinnes der Geist sich selbst nach der psychologischen Ansicht des eignen innern Lebens und in dieser Ansicht tritt die Willensthätigkeit unter den Zweckgesetzen, unter den Gesetzen der Endursachen hervor, mit denen wir zur Erkenntniß der Geisteswelt geführt werden.

Dies nun aber unvermeidlich nach mehreren Abstufungen. Denn unsre Geisteserkenntniß fängt nur mit

der innern Selbsterkenntniß an, diese muß erst mit der Körpererkenntniß verbunden werden, sodann müssen wir vermittelst dieser Verbundenheit erst zur Anerkennung der Geistesgemeinschaft geleitet werden; und diese unvollständig wissenschaftliche Geisteserkenntniß muß endlich zu den Ideen erhoben werden. Daher die Stufen der Zweckgesetzgebungen: Vermittlung des Guten und Entwickelung des Schönen pragmatisch in menschlicher Kunst; Recht und Verbindlichkeit politisch in menschlicher Geselligkeit; Pflicht und Gerechtigkeit ethisch unter der Idee der persönlichen Würde; endlich das ewige Gut religiös unter der Idee der Gottheit.

Die einzige vollständig wissenschaftliche Weltansicht ist die körperliche von ganz mathematischer Entwickelung. Die unveränderlichen Massen der Körper sind hier die Wesen, deren Zustände in Bewegung bestehen, deren Eigenschaften bewegende Kräfte sind, und welche in äußeren Gegenwirkungen dem Gesetz der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung folgen. Dies ist die Welt unter den Gesetzen der Bewegung, welche aber nur durch wissenschaftliche Kunst genau gefaßt werden kann, denn im gemeinen Leben urtheilen wir ganz anders. In dieser physischen Ansicht stellen wir uns die Körper nur in ihrem Verhältniß gegen einander, im Leben hingegen in ihrem Verhältniß zu uns dem Geiste vor. Hier sind Gestalten die Dinge; Thiere, Pflanzen, Berge, Ströme, Gestirne setzen wir als die Gegenstände voraus und legen ihnen Farbe, Schall und das ähnliche als Beschaffenheit bei. Ferner in einer wieder andern Weltansicht liegt die Voraussetzung zu Grunde: die Person, nemlich der vernünftige Geist, ist das Wesen, die Welt ist eine Geisteswelt. Aber diese Ansicht bildet sich von den körperlichen Vorstellungen begleitet selbst noch in sehr verschiedenartigen

Abstufungen aus. Wir haben erstlich unvollständig wissenschaftliche Ansichten, die sich mit dem körperlichen verbinden, und dann ideale Ansichten, die sich von dem körperlichen befreien.

Dieser unvollständig wissenschaftlichen Weltansichten sind im Großen viere. Die erste ist die eben genannte morphologische von der Welt der Gestalten, welche uns die Körper so zeigt, wie sie dem Geiste erscheinen. Die zweite ist die psychologische, in welcher jeder Menschengeist innerlich sich selbst erscheint Sich legt er Erkennen, Lust fühlen, Lieben und willkührlich Handeln als seine Zustände bei, giebt sich Erkenntnißvermögen, Gemüth und Thatkraft zu seinen Eigenschaften und findet im Streben und Handeln nach Zwecken seine eigenthümliche Wirksamkeit. Gemäß dieser Weltansicht unter den Gesetzen unsers Wollens und Handelns treten uns also die teleologischen Gesetze der Endzwecke den Gesetzen der wirkenden Ursachen an die Seite.

Diese Wirksamkeit aber setzt sich nur ins Spiel nach den Bedingungen, unter denen der Menschengeist sich mit der Körperwelt in Verbindung findet. Der menschliche Leib ist das erste Werkzeug seiner Einwirkung in die Körperwelt und seiner sinnlichen Abhängigkeit von derselben; vermittelst derselben greift er dann nach Zwecken ordnend in der äußern Natur weiter um sich. So bildet sich die pragmatische Weltansicht, in welcher die Person den Zweck ansetzt, alles andere nur als Sache, als Mittel zum Zweck geschätzt wird. Hier stehen die Zweckgesetze der menschlichen Kunst theils als die technischen der Vermittlung, theils als die der Entwickelung und Ausbildung.

Vermöge dieser körperlichen Bedingungen der Anregung unsers Geisteslebens und vermöge dieser Einwirkungen des Menschengeistes in die Körperwelt findet end-

lich ein Menschengeist den andern, es entsteht die politische Weltansicht der Geistesgemeinschaft in der Gedankenmittheilung durch Sprache, im Zusammenwirken des bürgerlichen Lebens, im Staate, unter den Gesetzen des positiven Rechtes. Ueber alle diese wissenschaftlichen Ansichten erhebt sich nun die Idee. Diese giebt erstlich in der ethischen Weltansicht der Person den absoluten Werth der persönlichen Würde, und unterwirft dadurch die psychische Ansicht den Geboten der Pflicht und Tugend, die politische den Geboten der Gerechtigkeit.

Aber damit ist nur das Menschenleben nach Ideen gedeutet, aber noch nicht die Welt. Daher bildet sich noch über der sittlichen Weltansicht die religiöse, in welcher die Welt nach den Ideen des ewigen Lebens, der Freiheit und Gottheit unter den Ideen des ewigen Gutes, des absoluten Zweckes gedacht und geglaubt wird in den Glaubensideen der religiösen ewigen Hoffnung, welche sich uns allein in den ästhetischen Auffassungen der religiösen Gefühlsstimmungen anschaulich vergegenwärtigen.

So wird es der höchste Zweck der Metaphysik, die Nebenordnung und Unterordnung dieser verschiedenen Weltansichten zu zeigen und deutlich zu machen, wie sie alle dazu dienen, die nothwendigen wissenschaftlichen Gesetze der Erscheinung der Dinge den nothwendigen Wahrheiten des Glaubens unterzuordnen; wie jede von ihnen ihre eigenthümlichen Principien hat, die sie von den andern nicht entlehnt; wie es aber ein durchaus falsches Unternehmen ist, in welches sich früher die hyperphysische Metaphysik so oft verwirrt hat, die Principien der einen Ansicht aus denen der andern abzuleiten, oder überhaupt die Wahrheit dieser Principien beweisen zu wollen.

So steht nicht nur der Glaube an Gottes heilige Allmacht unerreicht über allen Naturgesetzen, sondern

eben so auch die wissenschaftliche Auffassung hier des Körperlichen, dort des Geistigen so neben einander, daß wir nie das eine aus dem andern werden zu erklären oder zu begreifen vermögen. Wir beobachten die Thatsachen, wie Körper und Geist, wie Leib und Seele auf einander einwirken, aber nie werden wir sie aus einem höheren Gesetz zu erklären oder die Bedingungen ihrer Möglichkeit abzuleiten vermögen. In diesen Warnungen sagen wir uns also von allen Träumen der hyperphysischen Metaphysik los, indem wir einsehen, wie die Gesundheit der Seele nur in der kritischen Metaphysik lebe und bestehe.

5. Die philosophischen Principien der Ethik und Politik.

§. 189.

Kant's großes Verdienst um die Fortbildung der Ethik fanden wir in seiner Erhebung der Principien der Sittlichkeit über die der Vollkommenheit und der Glückseligkeit, das heißt in der Erhebung der Autonomie der Vernunft in ihrem kategorischen Gebot über alle Heteronomie der Vernunft in den neueren Systemen der Ethik und auch über die Ethik der sokratischen Schule in der Bestimmung des kategorischen Gebotes durch die Idee der persönlichen Würde oder des vernünftigen Wesens als Zweckes an sich.

Gegen die Entwickelung seiner Lehre vom kategorischen Imperativ fanden wir aber den Vorwurf eines leeren Formalismus desselben. Kant sprach nemlich seinen kategorischen Imperativ aus: handle, wie du wollen kannst, daß die Maxime deines Willens zugleich als allgemeines Gesetz gelte. Und auf die Frage: wie kann ich dies wollen? antwortete er nur mit einer Typik der Urtheilskraft, welche die Maximen nach Analogie eines Na-

turgesetzes beurtheilen sollte. Damit war also nur die leere Form der Zusammenstimmung zu allgemeinen Gesetzen als Gegenstand des höchsten Gebotes genannt und doch wol nicht einzusehen, wie diese bloße Forderung der Regelmäßigkeit jene erhabene Macht der Achtung über den vernünftigen Willen üben könne. Hier scheint mir nun sein Fehler wieder nur darin zu liegen, daß er eben auch die reine praktische Vernunft nur als Reflexionsvermögen betrachtete und so durch die bloße Form der Gesetzmäßigkeit den reinen Willen bestimmen ließ. Demgemäß suchte ich diesen Fehler zu verbessern, indem ich die reine praktische Vernunft genauer untersuchte und so das wahre kategorische Gebot der Gerechtigkeit oder der persönlichen Würde noch über das Tugendgebot: handle, wie du handeln sollst, (den Kantischen kategorischen Imperativ) erhob*). Eine Verbesserung, welche mir Kant, nachdem ich das Wesen der praktischen Vernunft besser hatte kennen lernen, sehr leicht machte, eben weil er in der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten die Ideen der persönlichen Würde und des Zweckes an sich ja selbst schon nachgewiesen und damit die Idee des Reiches der Zwecke als des Reiches freier vernünftiger Wesen belebt hatte.

Die Ausführung der Metaphysik der Sitten über den Grundlagen der Kritik der praktischen Vernunft und der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, welche Kant in der Rechtslehre und Tugendlehre gegeben hat, ist nicht so selbstständig aus einem Guß, wie seine kritischen Werke, sondern nur allmählich zum Behuf seiner Collegienhefte zusammengestellt. Daher fallen ihm hier manche Inconsequenzen zur Last und die Lehre bedurfte

*) Meine Kr. d. Vern. Band 3. §. 173 bis 201.

vorzüglich hier der Fortbildung. Es mußte die einseitige Beziehung der Tugendlehre auf Pflichtgebote, der widersprechende Begriff von unvollkommner Pflicht und die ganze casuistische Tugendbetrachtung beseitigt, die Ethik der Gesinnungen klarer in ihren Rechten dargestellt werden. Dafür suchte ich mitzuwirken vorzüglich durch die Lehren von der höchsten Tugendpflicht der Reinheit des Herzens oder der Ueberzeugungstreue und die von der reinen Liebe und der Schönheit der Seele, sowie durch die gesonderte Darstellung der populären*) und der wissenschaftlichen**) Tugendlehre.

Doch mit dieser bessern Ausführung der Ethik will ich mich hier selbst nicht weiter loben, sondern das Urtheil andern überlassen. Aber auf das demgemäß zu fassende Princip der philosophischen Politik oder des Naturrechts muß ich genauer aufmerksam machen.

Wir haben oben schon bemerkt, daß Kant im allgemeinen für die Ethik zum christlichen Gedanken der Nächstenliebe und zum englischen des Wohlwollens nur das wissenschaftliche Princip in der persönlichen Würde hinzugefunden hat, wodurch alle philosophischen Mißverständnisse abgehalten werden können. Und diese Bemerkung mag mir hier für die allgemeine Ethik genügen. Allein für die Principien des Rechts müssen wir auf das besondere eingehen, gemäß der oben gemachten Bemerkung, daß für rein philosophische Wissenschaft hier weder Regierungskunst noch Staatsverfassungslehre, sondern nur die allgemeinen Grundsätze des Rechtes nach Urrecht,

*) Die Lehre der Liebe, des Glaubens und der Hoffnung. Heidelberg bei Winter. 1823.

**) Handbuch der praktischen Philosophie. Band 1. Ebendaselbst. 1818.

Eigenthumsrecht und Vertragsrecht in Frage kommen. Nun ist allerdings das Naturrecht in den Anwendungen und in der besseren Beziehung auf den Staat und die bürgerliche Verfassung allmählich besser ausgebildet worden. Auch Kant hat in seiner philosophischen Rechtslehre besonders dieses Verhältniß zum Staate, in dem allein ein peremtorischer Zustand des positiven Rechtes statt finden könne, gut erörtert, aber die Lehre vom Urrecht behielt immer einen alten Fehler bei.

Hobbes setzte das Recht in die Freiheit, seine natürlichen Kräfte zu seiner Selbsterhaltung zu gebrauchen, und die Schule des Naturrechts blieb bei dem Spruch, Recht ist Freiheit, wenn sie daraus gleich noch so verschiedene Ableitungen machte. Bei diesem Spruch finden wir nun auch noch Kant, der mit besonderer Vorliebe für diese Idee sagt: Freiheit, das heißt Unabhängigkeit von eines Andern nöthigender Willkühr, sofern sie mit jedes Andern Freiheit nach einem allgemeinen Gesetz zusammenbestehen kann, ist das einzige, ursprüngliche, jedem Menschen kraft seiner Menschheit zustehende Recht. Gleichheit, bürgerliche Selbstständigkeit und den Anspruch an Unbescholtenheit erklärt er nur als Folge dieser Freiheit. Dies ist aber dialektisch nicht scharf gesprochen. Mein Recht ist nicht eigentlich meine Freiheit, sondern mein Recht ist mein Anspruch an die Beschränkung der Freiheit Jedes anderen zur Zusammenstimmung mit meiner Freiheit. Auf jeden Fall muß für Kant zugegeben werden: das Rechtsgesetz sei das Gesetz der Beschränkung der Freiheit eines Jeden zur Zusammenstimmung mit der Freiheit Aller nach einem allgemeinen Gesetz. Aber dann bleibt für das Rechtsprincip die erste Frage, welches ist die Regel der gerechten Beschränkung der Freiheit eines Jeden zur Zusammenstimmung mit der der andern,

und hierauf ist die Antwort: persönliche Gleichheit. Unter allen Bedingungen der natürlich nothwendigen physischen Ungleichheit der Mitglieder der Gesellschaft ist das Princip der Gerechtigkeit für einen Jeden, daß die gesetzlichen Beschränkungen unter dem Gesetz der persönlichen Gleichheit Aller gemacht werden. Mit dieser veränderten Stellung der Grundgedanken, meine ich, müsse die Entwickelung der Lehre sehr an Licht und Bestimmtheit gewinnen. Doch kommt es noch auf die Verbindung dieser Idee mit den besondern Bestimmungen des Eigenthumsrechts und der gesetzlichen Uebereinkunft an.

Für dies erste, das Recht des äußeren Mein und Dein, hat Kant eine sehr aufklärende Erörterung gegeben durch seine Unterscheidung des physischen Besitzes, der bloßen Inhabung einer Sache von dem intelligibeln Besitz derselben, welcher letztere allein das Recht auf dieselbe ist. Er hat aber diese Unterscheidung gar zu künstlich metaphysisch behandelt und dadurch zuletzt doch ein falsches Resultat erhalten. Der Unterschied des physischen und intelligibeln Besitzes ist einfach: der physische Besitz einer Sache besteht darin, daß die Sache in meiner Gewalt, der intelligible Besitz darin, daß sie in meinem Rechte ist, daß ihre Inhabung und ihr Gebrauch nur von meinem Willen abhängen soll. Der intelligible Besitz im Rechte des äußeren Mein und Dein ist also nicht ein einseitiges Verhältniß meines Willens zu einer Sache, sondern ein Verhältniß meines Willens zu dem Willen Anderer in der gesellschaftlichen Vereinigung in Rücksicht auf eine bestimmte Sache. Wie Savigny es im positiven Rechte so klar gemacht hat: Besitz ist eine Thatsache, aber für sich noch kein Recht. Jedes positive Recht ist von positiver, das heißt geschichtlicher Stiftung, aber nicht durch das einseitige Verhältniß eines Menschen zu

einer Sache, sondern nur unter Gesetzen der Willensgemeinschaft in der Gesellschaft. Jedes positive Recht besteht also kraft einer gesetzlichen Uebereinkunft in der Willensgemeinschaft der Gesellschaft. Diese gesetzliche Uebereinkunft kann in einzelnen Fällen durch den Vertrag gestiftet werden, im Großen aber bildet sie sich geschichtlich durch die Gewohnheit im Herkommen und durch die gesetzgebende Gewalt im Staate.

Mit dieser Nachweisung ändern wir die ganze Grundlage des Sachenrechtes, indem aus dem Gesagten folgt, daß es kein Recht nur durch Besitzergreifung, kein natürliches Occupationsrecht gebe, sondern jedes Eigenthumsrecht erst durch Vertrag oder gesetzliche Uebereinkunft geordnet werden müsse, wogegen auch Kant noch eine ursprüngliche Erwerbung nur durch Bemächtigung voraussetzt, die sich nicht durch Gründe darthun lasse, sondern unmittelbar aus dem Postulat der praktischen Vernunft folge *). Indessen ist die Consequenz dieser seiner Lehre schwer fest zu halten, da er gleich nachher diese Erwerbung nur für provisorisch und die peremtorische nur in einer bürgerlichen Verfassung (also durch gesetzliche Uebereinkunft) für möglich erklärt **). Hier nemlich begeht er den alten Fehler der Freiheitstheorie bei Begründung des provisorischen Erwerbungsrechtes, indem er den Satz behauptet: „was ich nach Gesetzen der äußern Freiheit in meine Gewalt bringe und will, es solle mein sein, das wird mein.“ Dies ist falsch. Wenn ich mich einer herrenlosen Sache bemächtige, so thue ich allerdings daran niemand unrecht. Allein, wenn nun ein Anderer nach derselben Sache greift, so ist alles jenes

*) Kant's phil. Rechtslehre §. 14.

**) l. c. §. 15.

natürliche Freiheitsrecht verloren, denn nach diesem Freiheitsrecht thut der andere mir unrecht, indem er meine Freiheit beschränken will, aber ich thue ihm eben so unrecht, wenn ich mir anmaße der alleinige Herr jener Sache sein zu wollen.

So behaupte ich denn also: die rechtliche Gültigkeit der Verträge und der gesetzlichen Uebereinkunft im Staate sind die Grundlage der Gültigkeit aller positiven Rechte. Damit allein weichen wir den alle Regierungsthätigkeit lähmenden Consequenzen jenes physiokratischen Raisonnements aus, welches von dem Satze ausgehen wollte: **les besoins ne sont pas des droits, et les droits sont avant tous.**

Dies führt uns also auf die höhere Frage, über alles Eigenthumsrecht hinaus, nach der Rechtskräftigkeit von Vertrag und gesetzlicher Uebereinkunft. Da mögen wir uns wol hüten, uns die Gedankenfolge nicht verwirren zu lassen. Die wahre rechtliche Gültigkeit von Vertrag und gesetzlicher Uebereinkunft ruht ganz auf ethischem Grunde, sie geht hervor aus den Pflichten der Wahrhaftigkeit und Treue. So soll der Geist der philosophischen Rechtslehre ein sittlicher Geist sein und ganz von den sittlichen Ideen der persönlichen Gleichheit und der Treue belebt werden.

Aber im Leben selbst muß eine große politische Kunst der Klugheit in den Dienst dieser sittlichen Ideen gezogen werden, um das positive Vertragsrecht und das positive Rechtsgesetz überhaupt auf eine anwendbare Weise zu ordnen, da alles positive Recht zunächst doch nur durch die ordnende Gewalt des Herkommens und der Gesetzgebung gelten kann.

Die Regeln dieser Klugheit sind aber nicht von philosophischer Entscheidung.

Hiermit kommen wir auf das oben schon ausgesprochne Urtheil zurück, daß die Meinungen, eine naturrechtliche Theorie der gerechten Staatsverfassung lasse sich aus dem philosophischen Vertragsrecht ableiten, nur aus der Verwechslung der Gesetze für das positive Privatrecht mit dem Staatsrecht entsprungen sind. Der wahre Zweck aller Gesetzgebung und aller Verfassungsformen im Staate soll sein, daß im ganzen Leben des Volkes die vernünftigen Zwecke des öffentlichen Wohles anerkannt und das ganze Leben des Volkes in ihren Dienst gezogen werden. Dafür entscheiden aber nie unmittelbare positive Rechte der Verfassungsformen, sondern die lebendigen Kräfte, welche hier in Gegenwirkung stehen und sich einander das Gleichgewicht halten sollen, sind die Herrschergewalt des Regenten und die gesunde öffentliche Meinung im Volke. Die Achtung vor der Herrschergewalt zwingt jeden Einzelnen unter das Gesetz und die Achtung vor der gesunden öffentlichen Meinung im Volke hält den Regenten unter dem Gesetz.

Diese Lehre ist Kant nicht klar geworden, sondern er folgt der Verfassungstheorie seiner Zeit, wie mir scheint, auf inconsequente Weise. Die in der Selbstgesetzgebung der handelnden Vernunft gebietende Idee der persönlichen Würde führt ihn ganz richtig auf die sittliche Idee eines Reiches der Zwecke in der republikanischen Vereinigung selbstständiger vernünftiger Wesen unter die Rechtsgesetze, die ein jeder vernünftiger Wille sich selbst und somit jedem anderen giebt, so daß keiner unter der Willkühr des Anderen, jeder nur unter der Nothwendigkeit des Gesetzes steht. Aber diese sittliche Idee ist die Idee der Gerechtigkeit und nicht positives Recht. Aus ihr soll erst dem Staate und seinem positiven Gesetz ein Zweck abgeleitet und vorgeschrieben werden, dem er sich

entgegen bilden soll. Diese sittliche Idee vergleicht nun Kant viel zu einfach dem positiven Rechtsgesetz selbst. So fordert er für jeden Staatsbürger eine gesetzliche Freiheit, keinem andern Gesetz zu gehorchen, als zu dem er selbst seine Beistimmung gegeben hat und verlangt, das Volk solle sich seine Gesetze selbst geben; die gesetzgebende Gewalt solle bei dem ganzen Volke sein, weil ihm nur dann nie Unrecht geschehen könne. So kommt er hier auf die unklaren Sprüche des Rousseau, vielleicht von diesem irre geleitet.

Dies sind aber nur unklare philosophische Aussprüche. Aristoteles wußte das besser. Der Staat ist älter als jeder Einzelne; wir sind im Staate geboren als seine Unterthanen. Das Volk in Masse kann nicht handeln, aber für seine Zwecke, für das öffentliche Wohl und nicht für die Privatinteressen Einzelner soll der Staat verwaltet werden. Die Gesetzgebung gehört so gut wie die ausübende Gewalt und wie das Gericht zum Staatsdienst. Gesetzgeber, Regenten und Richter sollen Staatsdiener sein, welche für die Zwecke des öffentlichen Wohles ihre Verwaltung führen. Dafür nun aber, daß diese Angelegenheiten gut gehen, entscheidet einerseits das Gleichgewicht zwischen der Herrschergewalt und der gebildeten öffentlichen Meinung, andrerseits die wissenschaftliche Fortbildung der Politik als einer Klugheitslehre, als einer theoretischen Wissenschaft der Regierungskunst.

Um über diese nun aber das philosophische Urtheil zu geben, müssen wir ihre Aufgabe der Philosophie der Geschichte der Menschheit gleich stellen, und um über diese schärfer zu urtheilen, erst religionsphilosophische Irrungen beseitigen.

6. Religionsphilosophie und philosophische Aesthetik.

Die Mängel der Kantischen Religionsphilosophie liegen darin, daß er die ewigen Hoffnungen auf die Reinigung unsers Willens und die ewige Seligkeit nicht nach Ideen ausführte, sondern nach zeitlichen Verhältnissen der Erscheinung. Die ewige Hoffnung auf die vollendete Reinigung unsers Willens ist ihm der moralische Beweisgrund für die Unsterblichkeit der Seele. Aber er führt dies nur aus für das Sein durch die unendliche Zeit, wonach unser freier Wille zwar immer besser, aber bei der Endlosigkeit der Zeit nie vollendet gut werden kann. Die ewige Hoffnung auf Seligkeit ist ihm der moralische Beweisgrund für das Dasein Gottes, weil nur ein allmächtiger Herzenskündiger die Glückseligkeit nach Würdigkeit vertheilen könne. Aber diese Glückseligkeit ist ganz nur ein endliches Bild aus der Erscheinungswelt. Mit diesen Mängeln hängt dann auch die Ausführung seiner Ethikotheologie zusammen, in der unbestimmten Vorstellung von Naturzwecken, nach denen die Natur im organischen Leben und in der Geschichte der Menschheit wirke. Die Bildungstriebe der Natur wirken allerdings nach nothwendigen Gesetzen, und wären also theologisch bedeutsam, Zeichen der Allwirksamkeit des Naturordners (und nicht eines Ormuzd und Ahriman im Streite), wenn sie nothwendig teleologisch bedeutend wären. Aber die Regel der Naturbeobachtung: „die Natur hat nichts umsonst gemacht," ist nach Begriffen nur illusorisch; sie gehört der mechanischen Einheit der Wechselwirkung und wird nur willkührlich nach der Analogie von Zwecken gedeutet. Indessen auch die Einheit der Wechselwirkung im organischen Leben werden wir nie mechanisch vollständig verstehen. Daher behält die Deutung nach der Analogie

von

von Zwecken immer jene subjective Unbestimmtheit, die schon Aristoteles und die Stoiker anerkennen mußten. Die Natur handelt nach Zwecken, aber auf eine mangelhafte Weise, so daß ihr in Mißgeburt und Mißwachs gar vieles mißräth.

Gegen dieses muß die Religionsphilosophie eine selbstständigere Glaubenslehre aussprechen und aller objectiven Teleologie, aller Naturzwecklehre nur ästhetische Bedeutung geben.

Das erste meine ich erhalten zu haben durch die Deduction der speculativen Ideen des Absoluten und ihrer praktischen Bestimmung, wodurch die religiösen Glaubensartikel und die ewigen Hoffnungen als ursprüngliche rein vernünftige Ueberzeugungen des Menschengeistes nachgewiesen sind.

Wie leben wir nun aber im Gefühl dieses Waltens der ewigen Güte über die Welt? Ich behaupte: durchaus in derjenigen Weltansicht, welche wir uns in ästhetischen Ideen vergegenwärtigen, kraft der Wahrheit der Schönheit. Ich habe also alles objective teleologische Urtheil auf ästhetische Ideen zurückzuführen.

Kant hat hier vollkommen richtig nachgewiesen, daß der Grund alles Wohlgefallens an ästhetischen Ideen, daß die Bedeutsamkeit aller ästhetischen Ideen in der Zusammenstimmung der anschaulichen Vorstellung mit den Anforderungen des nach Begriffen denkenden Verstandes durch die Zufälligkeit des Gesetzes der Specification der Natur, also in einer formalen Zweckmäßigkeit ohne einen vorausgegebenen Begriff des Zweckes liege. Aber er sah dabei nur auf die speculative Form der ästhetischen Ideen, indem er jenes Wohlgefallen nur auf eine theoretische Lust an der Zusammenstimmung der Einbildungskraft mit dem Verstande zurückführte, während doch der Bedeutsamkeit

der ästhetischen Ideen immer daneben noch eine teleologische ästhetische Form gehört, welche der ästhetischen Beurtheilung erst das Leben bringt.

Hiernach erhalte ich die veränderte Auffassung des Princips der philosophischen Aesthetik. Die Welt des Schönen und Erhabenen ist diejenige, welche uns in der sittlichen Welt- und Lebensansicht erscheint. Beziehen wir die sittlichen Ideen nicht nur auf die Regeln, nach denen wir handeln sollen, sondern unmittelbar auf die Frage, welchen Werth die Dinge in sich selbst tragen, so beleben sie uns die reinen ästhetischen Ideen. Ich muß die ästhetischen Ideen der idealen Schönheit über Kant's Schönheit des Ausdrucks hinaus zu Schiller's Anmuth und Würde erheben und erkenne dann, daß die ästhetische Weltansicht unter den religiösen Gefühlsstimmungen der Begeisterung die sittliche Weltansicht der Geistesschönheit und der gesunden Geisteskraft werde, so wie diese Geistesschönheit und Geisteskraft ihren reinen Werth in sich selbst tragen. Alle untergeordneten ästhetischen Ideen gefallen nur nach einer Analogie dieser selbstständigen Geistesschönheit, und in diesen Analogien giebt uns die dichterisch belebte Weltansicht allein die Ahndung der ewigen Wahrheit. Jener eine Gedanke im Mittelpunct unsrer sittlichen Ueberzeugungen, daß das einzige absolut Gute im Menschen der reine Wille, die Reinheit des Herzens, die Gesinnung der Ueberzeugungstreue sei, ist der Mittelpunct in unsrer ganzen idealen Ueberzeugung, er ist das höchste sittliche Bewußtsein; im gleichen Gedanken die reine Idee des ewigen Lebens, der Unverderblichkeit der Menschenseele, der Freiheit der Geisteskraft und dann auch der Mittelpunct des Lebens in der ganzen ästhetischen Weltansicht, denn Tugend ist die Schönheit der Seele

und das gebietende Gefühl der Achtung im Pflichtgefühl die Seele aller Gefühle des Erhabenen.

Jeder Versuch einer wissenschaftlichen Anerkennung von Naturzwecken geht uns dagegen verloren, nur Zwecke der Menschen vermögen wir wissenschaftlich zu beurtheilen. So hat uns auch die Geschichte der Menschheit nur Bedeutung, in wiefern wir sie als der Menschen eignes Werk zu beurtheilen vermögen. Ich vergleiche dafür nur den höchsten Gedanken. Man sagt: der Mensch sei der Endzweck der Schöpfung. Aber wie viele unnöthige Anstalten hat Gott da nicht darum herum gelegt, wenn er mit seiner Welt weiter nichts wollte, als dieses ungeschlachte, so schwer zu bildende Geschlecht? Die Wahrheit liegt hier wieder nur in der subjectiven Auffassung. Für die beschränkte Erkenntniß des Menschen ist die Erkenntniß des vernünftigen Geistes in seinem sittlichen Bewußtsein das einzige, welches wir auf die Idee des Zweckes an sich zu beziehen verstehen; keines anderen Wesens höhere Bedeutsamkeit ist uns nur soweit klar; wir ahnden die ewige Bedeutsamkeit der Naturerscheinungen in der Schönheit und Erhabenheit der Natur, aber wir verstehen sie nur im sittlichen Selbstbewußtsein.

Wir haben Gott nur innen im Herzen, und im sittlich-religiösen Gefühl sind Glaube und Hoffnung unserm Geistesleben verbunden.

Erfreulich, schön und groß ist die Natur in dem Reichthum aller ihrer Gestalten, aber das Himmelreich ist nur inwendig in uns.

Aus diesen Gründen hat mir die philosophische Aesthetik eine viel größere religionsphilosophische Bedeutung gewonnen als bei Kant. Der Glaube lebt uns in Ahndungen der ewigen Wahrheit, welche uns in der ästhetischen Weltansicht vor das Bewußtsein treten, und somit

von dichterischer Entwickelung sind. Dadurch habe ich vorzüglich ein anderes Princip der philosophischen Theorie der schönen Künste erhalten als Kant. Kant hat sich noch von Baumgartens Unterscheidung fest halten lassen und bestimmt die Kunstschönheit nur als schöne Vorstellung von Dingen und nicht Vorstellung schöner Dinge. Mir dagegen erscheint diese Unterscheidung ungenügend. Ich finde, daß jede schöne Kunst ihre eignen Ideale kunstschöner ästhetischer Ideen hat, welche grade ihre höchste Aufgabe bestimmen*), und mit der die wahrhaft schönen Künste in ihrer Bedeutung für das öffentliche Leben in den Dienst der Religion treten.

Hierin liegt also, daß wir die Philosophie der Geschichte der Menschheit nicht als eine religionsphilosophische Lehre, sondern nur als eine politische aufzufassen haben. Wir haben uns in ihr darüber nach den Belehrungen der Geschichte zu orientiren, wie die Völker im Großen in den Staaten die wahren Zwecke des öffentlichen Wohles anzuerkennen haben und zu verfolgen im Stande sind. Wir sind hier auf den eignen Standpunct in der Geschichte gewiesen und haben zuzusehen, unter welchen Naturgesetzen und durch welche menschliche Kunst die Gesellschaft die Stufe der Ausbildung erreicht habe, auf der wir stehen, und welche Ansichten wir aus dieser Betrachtung erhalten, für die weitere Fortführung dieser Ausbildung.

Kant hat nun, wie wir sahen, diese Aufgabe dann nur politisch gefaßt, indem er das weltbürgerliche Ideal der friedlichen und gerechten Ausbildung der Menschheit der Geschichte der Menschheit zum Ziel setzt.

---

*) S. mein Handbuch der Religionsphilosophie. §. 60. und ferner bis §. 73.

Soll diese aber als eine Philosophie der Geschichte der Menschheit bearbeitet werden, so müssen wir die Aufgabe allgemeiner nehmen. Die nach Naturgesetzen sich entwickelnde Geschichte der Menschheit ist die Geschichte der Wissenschaften und Künste ganz im allgemeinen, so wie Einsicht, Kenntniß und Gewöhnung sich unter den Menschen vererben. Philosophie, Mathematik und Erfahrung; Gewerbskunst, Staatskunst und Erziehungskunst sind ihre Themata.

Mit dieser Erläuterung wende ich mich also wieder an die Philosophie der Geschichte der Menschheit zurück mit dem Gedanken, daß wir sie nicht als eine religionsphilosophische Lehre, sondern nur als eine politische aufzufassen haben. Es ist hier von Menschenwerk die Rede, aber von dem größten Werk, welches dem Menschen aufgegeben wurde. Dieses ist die Kunst der Selbsterziehung des Menschengeschlechtes, die Kunst der Veredlung der Menschheit. Hier ist der größte Gedanke unsrer Philosophie, in dessen Dienst auch wir die wahre Aufgabe unsrer philosophischen Bestrebungen finden sollen.

Bacon von Verulam lehrte uns mit unüberwindlicher Klarheit, daß in den Naturwissenschaften nichts aus Endursachen, nichts aus Gottes Willen erklärt werden dürfe, sondern alles nur aus Naturgesetzen der wirkenden Ursachen. Wir folgten seiner Mahnung und haben dadurch die klare, feste und reiche Entwickelung aller Naturwissenschaften erhalten. Es war schwer, diesen Gedanken auch den Theilen der Naturgeschichte zu gründen, welche von der Organologie handeln, aber durch die Lehre von den Bildungstrieben, den gestaltenden Naturtrieben ist es endlich doch gelungen, auch hier die richtigen Grundbegriffe zu bestimmen. Nun ist nur noch

eine, aber grade die wichtigste Aufgabe übrig, in Beziehung auf welche der alte Irrthum erst noch getilgt werden soll. Und das ist diese, daß wir den Verlauf der Menschengeschichte als ein uns aufgegebenes Werk sollen kennen lernen, und ihn nicht mehr als göttliche Ordnung voraussetzen dürfen.

Seneca sah vor achtzehnhundert Jahren mit klarem Geiste voraus, daß eine Zeit kommen werde, in welcher die Menschen den Lauf der Kometen würden berechnen können, wie den der Planeten, und wir haben weit mehr als dieses erlebt. Nun stelle ich mich kühn neben diesen Seneca und sage voraus, daß in weit kürzerer Zeit es gelingen werde, durch Menschenkunst das öffentliche Leben der Völker friedlich und gerecht zu lenken auf dem ganzen Rund der Erde mit Beachtung aller Zwecke des öffentlichen Wohls. Platon sagte voraus, daß nicht eher dem Staate wohl werden könne, als bis der Stand der Gebildeten die Herrschaft in Händen habe und wir haben lange gelernt, unsern Staatsdienst in die Hände der Gebildeten zu legen. Nur fehlt noch die umfassende Kenntniß und Einsicht der Gebildeten selbst, wie tief die ordnende Kraft des Menschengeistes zur Bildung des öffentlichen Lebens eingreifen solle. Und das vorzüglich noch, weil man Entscheidungen für unmittelbare Fügungen Gottes hält, deren Lenkung doch ganz von der Kenntniß und Einsicht der Menschen abhängen könnte. Die Entscheidung der Schlachten hält man für Zufall von göttlicher Fügung und doch ist sie der natürliche Erfolg der Tapferkeit des Heeres und der Klugheit der Führer. In gleicher Weise ist so vieles in der Lenkung der Staatsangelegenheiten zu beurtheilen. Ich habe es schon in der Vorrede ausgesprochen, daß erst seit einigen Jahrhunderten das Menschengeschlecht

anfängt, sich über den Zustand der Kindheit zu erheben, seitdem unsre technische Ausbildung so weit gediehen ist, Blick und Kraft des Menschen besonnen um das ganze Rund der Erde zu führen. Bisher hängt freilich die Entscheidung unsrer öffentlichen Angelegenheiten noch vom Zufall ab in den tölpelhaften Mordthaten der Krieger zur Entscheidung der Kämpfe, in dem Aberglauben der Priesterschaften, in der Habsucht des Welthandels und oft in der Selbstsucht und dem Eigensinn von Priestern und Herrschern. Aber dieser Zufall ist nicht Gottes Fügung, sondern nur die Wahl menschlicher Unbeholfenheit. Das Urtheil der Gebildeten ist lange den fratzenhaften Vorurtheilen der Priesterschaften überlegen, welche mit ihrem Handel um die ewige Seligkeit den Frieden der Familien stören, und so fern der Möglichkeit der Ausführung liegt es eben auch nicht, daß im öffentlichen Leben zwischen den Völkern eine Kraft des Rechtes und der Sitte gegründet würde, welche in friedlicher Verhandlung den Völkern gegen einander gleiche Anerkennung ihrer gegenseitigen Anforderungen zugestünde.

Der Friede ist uns jetzt in Europa allerdings nur durch eine große Kunst der Regierenden im Kampfe mit der Habsucht unter Beihülfe des jetzigen Interesses der Geldhändler erhalten worden, aber neben dem ist zugleich im öffentlichen Leben eine Macht der milderen Sitte und der gleicheren Anerkennung der Menschenrechte zu größerer Kraft gediehen von der wir fordern müssen, daß sie dem öffentlichen Leben eine Gewalt des Gemeingeistes bringe, welche die Habgier der Reichen bändige und die Armen gewaltiger unter ihren Schutz nehme.

Diesen erhabensten Zwecken menschlicher Wirksamkeit zu dienen ist dann auch der Beruf der Philosophie

unsrer Zeit. Sie soll den Menschen ermuntern, daß er froh und kühn der eignen Geisteskraft inne werde, der die höhere Hand aufgegeben hat, sich im Erdenleben selbst helfen zu lernen nicht nur in der Behendigkeit niederer Gewerbe, sondern vor allem in der Stiftung des irdischen Gottesreiches der Gerechtigkeit und Liebe durch die Macht der eigenen geselligen Selbstbeherrschung und Selbsterziehung.

Dies ist der Bescheid, den wir also besonders noch der positiven Religion gegenüber zu geben haben. Die Trennung der Interessen von Staat und Kirche gehört auch nur untergeordneten geschichtlichen Verhältnissen bei mangelhafter Ausbildung des Volkes und der Führer. Das Gottesreich der Gerechtigkeit und Liebe im Staate und das Gottesreich der Frömmigkeit in der Kirche sind eines und dasselbe nicht nur der Idee nach, sondern der That nach im Geiste und in der Wahrheit, und die Gründung dieses Gottesreiches ist die höchste Aufgabe, welche das Menschengeschlecht selbst zu lösen hat.

Anhang.

Polemische Bemerkungen über neuere große Rückschritte.

Hiermit wäre ich am Ende meiner Erzählung. Ich habe mir im Kantischen Hain einige Lorbeerzweige gebrochen, sie mir zum Kranze gewunden, und mich damit zur Ruhe gelegt. Nun wissen aber andere die Geschichte der deutschen Philosophie noch viel weiter fortzuführen, und darüber habe ich noch ein Schlußwort zu sagen. Ich lernte von einem berühmten Geschichtsforscher, daß ein Geschichtsschreiber zu erzählen wisse, was geschehen ist, niemals aber voraussage, was geschehen werde. Demnach wird die Erzählung höchstens fortgeführt bis auf heute, niemals aber bis auf morgen. Nun ist mein Heute in der Geschichte der Philosophie offenbar die Zeit, in der ich meine Ansichten ausgebildet habe. Es wird mir also nicht anstehen, hier in der Geschichte der Philosophie für meine jüngeren Freunde, gegen meine jüngeren wenigen Gegner*) und über die vielen jüngeren

*) Nur hier seitwärts will ich mir einen kleinen Excursus über die Höflichkeit erlauben. In der Schrift, in welcher Hermann Immanuel Fichte mit rechter Pietät über das Leben seines Vaters spricht, macht er mir

Philosophirenden abzusprechen, die keine Rücksicht auf mich nehmen. Es blieben mir nur meine früheren Zeit-

---

es zum Vorwurf, in welcher ungeziemenden Weise ich seinem Vater entgegen getreten und noch mehr dessen damaligem Freunde Schelling. Schelling's aber hätte er sich doch gegen mich nicht annehmen sollen, da ich immer als wissenschaftlicher offener Gegner seinem Vater entgegen getreten bin, dieser aber als ungetreuer Ausreißer von seinen Fahnen. Doch ich suche jetzt keinen Streit, sondern ich will nur von der Unhöflichkeit reden und mich vertheidigen. Meine ihm mißfälligen Worte betreffen jenen alten Streit um das Eine und Viele und wie das Viele in dem Einen sei. Wer wird in dem Streite nicht einmal unhöflich oder ungeschickt! Wie ist es nicht dem Platon gegangen. Hippias war doch ein berühmter Lehrer, ein angesehener, hochgeehrter Mann in seiner Vaterstadt, diesem wirft nun Platon vor, er wisse keinen allgemeinen Begriff zu erklären, sondern statt der Erklärung suche er immer nur durch Beispiele zu erläutern, und da vergißt sich Platon so weit, daß er ihm zum Beispiel für das Schöne einen Topf mit schön gekochter Grütze vorhalten läßt. Das war doch unhöflich! Deswegen meint wol jemand, Platon habe das nicht geschrieben, ich aber meine dagegen, wenn ein gemeiner Mann sich einmal stellt, als sei er der göttliche Platon, so wird er nicht mit dem Grütztopf in der Hand auftreten. Wie ging es in derselben Angelegenheit dem großen Aristoteles. Er will zeigen, daß es nur eine Welt und nur einen Himmel gebe und macht das dadurch deutlich, daß wenn alles Fleisch der Welt zu einer Stumpfnase verwendet worden sei, es keine zweite geben könne. Ist das nicht ungeschickt? Und der Erzbischof Anselmus, der war wol in seiner Jugend ein lockerer Gesell, aber nachher wurde er ein frommer, ja heiliger Mann, und dann noch ereifert er sich in demselben Streit so gegen den armen Roscellinus, daß er ihn einen logischen Ketzer schilt, der die braune Farbe seines Pferdes (jener ritt einen Braunen)

genossen zu berücksichtigen übrig und zwar in Beziehung auf die Ausbildung und Fortbildung der Kantischen Lehre.

---

nicht von seinem Pferde unterscheiden könne. Abälard mit fröhlicherm Temperament neckt dann doch nur seinen Lehrer Guilielmus de Campellis damit, daß wenn die essentia tota hominis im Petrus sei, es keinen Johannes daneben geben könne; so wenig wie vorhin die zweite Stumpfnase. Das gab dem Weltgeist zu denken und nach fünfhundert Jahren entdeckte er endlich durch Leibnitz mit noch etwas schlechterem Latein, daß die entitas tota den einzelnen Menschen mache. Daneben fällt mir endlich der sinnlich Diese in Berlin ein, genannt Michelet, der dem guten Strauß, als er in Gefahr war, seinen Heiland zu verlieren, wieder dazu verhilft, indem er ihm zeigt, wie Christus kein sinnlich Dieser, sondern der Begriff der Welterlösung selbst sei. Das war einmal gescheut! Ich habe nur meinen Verdruß an dem Manne, der Freund Beck, Krug und mich an rechter Gerichtsstelle der Hegelschen Erb-Lehn- und Gerichtsherrschaft bei Leibesleben für verschollen erklärt, was freilich sehr erklärlich, da ihm die Weisheit seines Wundermannes, den er so viel dummes Zeug über die Geschichte der neuen Philosophie erzählen läßt, die Ohren so umsaust, daß er die leisen Töne von Rostock, Leipzig und Jena nicht vernehmen kann.

„Dummes Zeug" das könnte nun H. J. Fichte wieder übel nehmen. Er wird es doch nicht! Denn wenn die wunderlichen Leute recht haben, welche erzählen, Hegel sei der Buddha „Wissensheiland" der sich nun wieder gen Nirwana erhoben hat, so ist doch J. G. Fichte wenigstens sein Ioannes Baptista und mehr als dies, wohl sein Lehrer und der, der ihn gesandt hat. Auf diesen läßt nun Michelet seinen Meister eine Lobrede halten, die anhebt, wie folgt: „Fichtesche Philosophie ist Vollendung der Kantischen Philosophie. Außer diesen und Schelling sind keine Philosophien. Die Andern schnappen von diesen etwas auf und bekämpfen und bequängeln sie damit. Ils se sont battus les flancs,

Darüber kann ich aber nur in einer ironischen Laune halb gegen mich selbst, halb gegen meine Gegner sprechen, denn es hat immer etwas Lächerliches an sich, jemand Zeit Lebens einen wissenschaftlichen Streit fortführen zu sehen, ohne daß er ihn zur Entscheidung zu bringen vermag.

Will ich nun der Entwickelung von Kant's Lehre geschichtlich nachgehen, so muß ich für den Anfang auf Gegner und Schüler neben einander sehen. Die Schüler aber theilen sich in solche, welche nur Kants Lehre fassen und erläutern, und in solche, die selbstständig fortbilden wollen. Zu den ersten stehe ich friedlicher, bei den Andern muß meine Erzählung gleich streitend anfangen. Da mein Zweck aber nur auf die Geschichte der Fortbildung philosophischer Lehren geht, so habe ich die ersteren nicht zu berücksichtigen. Es sind darunter viele, welche für die Fortbildung einzelner Theile der Wissenschaft große Verdienste haben. Viel haben Salomon Maimon, Hoffbauer, besonders Kiesewetter für die Kantitische Logik; viel haben Carl Christian Erhard Schmid, Maaß und Hoffbauer für die Kantische

---

pour être de grands hommes. So Bouterwek, Reinhold, Fries, Krug u. s. w.; es ist äußerste Bornirtheit, die groß thut." — Es ist Eckensteher=Beredsamkeit, womit Michelet seinen Herrn und Meister sich blähen läßt!

So geht es mit der Unhöflichkeit. Sie ist Folge einer gegenseitigen Nichtachtung und da ist sie besser, als die heuchlerische Grimmasse der Verehrung. H. J. Fichte hält seinen Vater für einen der größten Philosophen und muß also wol meine Worte übel nehmen, ich aber spreche so, weil ich seinen Vater wol für einen kräftigen Redner, aber für gar keinen Philosophen halte.

Psychologie gethan, aber leider haben diese und viele, die neben ihnen arbeiteten, keine schulmäßige Einheit in der Fassung dieser wissenschaftlichen Aufgaben erhalten und behaupten können und dadurch ist die philosophische Gesellschaft in Deutschland der Einheit und Festigkeit der Sprache beraubt worden und eine große Verworrenheit der Rede herbeigeführt, bei der nicht nur meist der Eine den Andern nicht versteht, sondern die Meisten sich selbst nicht verstehen. Ferner der Geschichte der Philosophie hat ganz im Geiste Kants der unermüdete Tennemann einen ganz neuen Aufschwung gegeben und dies ist eigentlich die glücklichste Partie der Lehre geblieben, in welcher mit so viel Leben, Geist und Kraft einstimmiger, wenn auch nicht einstimmig, fortgearbeitet worden ist. Endlich neben diesem steht noch die Theorie der Aesthetik, für die in ähnlicher Weise so viel unternommen wurde. Aber die Erzählung von alle diesem würde zu sehr ins Besondere führen, von den Hauptinteressen im Mittelpunct der philosophischen Lehre, von denen allein im Großen die Entscheidung erhalten werden kann, hinweg zu einer zerstreuten Betrachtung, welche uns den Ueberblick des Ganzen entzöge.

Rücksichtlich der Versuche zu eigenthümlicher Fortbildung der Lehre müssen wir vorläufig auf zwei Hauptmängel achten, die nach dem obigen in Kants Lehre blieben, von denen einer die Dialektik der andere die Weltansicht betrifft.

1) Das erste war Mangel an Concentration der ganzen Lehre. Dieser kann nur durch Kritik der Vernunft in ihrer anthropologischen Ausbildung gehoben werden. Aber diese Kritik ist noch von wenigen verstanden worden; die Lehre von der Identität aller Apperceptionen ist den meisten noch ein verborgenes Wort.

2) Die Glaubenslehre mußte besser mit der Religionslehre und der Aesthetik verbunden und die Ethikotheologie zur Weltansicht erhoben werden. Dabei nun aber ist das Recht der Ideen des Absoluten anzuerkennen und die dichterische Bedeutung aller anschaulichen Ausführungen der höheren Weltansicht.

Das erste von diesen beiden ist das entscheidende, das andere aber entspricht den populären Interessen und hat so für die Anwendungen im Leben vorzüglich dem Fichte, Schleiermacher, Schelling, Hegel die öffentliche Theilnahme zugewendet.

Aber das erste bleibt allein das entscheidende, und dafür bekommt unsre Erzählung eine sehr einfache Fortführung. Denn der ganze Streit in der Kantischen Schule hängt bis jetzt nur von zwei Mißverständnissen ab, von der falschen Auffassung des Begriffes der Transscendentalphilosophie und von der falschen Deutung der Begriffe vom Idealismus und Realismus in Beziehung auf die Lehre vom transscendentalen Idealismus. Dies muß ich durch die folgende Darstellung nachzuweisen suchen.

1. Karl Leonhard Reinhold.

Der erste, der eine bedeutende Fortbildung der Kantischen Lehre versuchte, war Karl Leonhard Reinhold mit seiner Theorie des Vorstellungsvermögens. Von diesem Standpunct aus habe ich die erste Uebersicht zu nehmen. Ein solcher erster Versuch mußte wol mangelhaft bleiben und die natürlich vorwaltenden Mängel zeigen sich in der ganzen ersten Auffassung der Kantischen Lehre. Man vergleiche dafür nur die klare und unparteische Darstellung in des Freiherrn von Eberstein Geschichte der Logik und Metaphysik bei den

Deutschen seit Leibnitz. Hier kommt in den ersten Streitigkeiten die für die Geschichte der Philosophie wichtigste Entdeckung Kants, nemlich der Unterschied analytischer und synthetischer Urtheile und die Zurückführung der ganzen Aufgabe der Metaphysik auf die Frage: wie sind synthetische Urtheile a priori möglich? fast gar nicht in Betrachtung, man versteht die Unterscheidung nicht und findet sie unwichtig. Ferner selbst die Nothwendigkeit der zergliedernden Methode und somit der Kritik der Vernunft zur Begründung der Philosophie wird wenig beachtet, sondern man bleibt eigentlich allein bei der Aufgabe der Transcendentalphilosophie und verwickelt sich hier in die Fehler, die Kant selbst begangen hatte. Kant unterscheidet, wie wir gesehen haben, von der metaphysischen Erkenntniß, in welcher die Kategorien auf die Erfahrung angewendet werden, noch die reine philosophische als transcendentale. Diese verwirft er in der Dialektik der Kritik der reinen Vernunft eigentlich als transcendent, aber als transcendental behält er sie doch wieder bei, indem er die empirisch psychologische Erkenntniß, in welcher wir uns nur der Philosophie bewußt werden, mit der reinen philosophischen Erkenntniß verwechselt. So nennt er die Nachweisung der Grundsätze der Metaphysik der Natur fälschlich einen transcendentalen Beweis derselben aus dem Princip der Möglichkeit der Erfahrung und verwechselt darin eine psychologische Abstraction mit einer metaphysischen. Zum Beispiel: das Gesetz der Causalität ist doch ein objectives Gesetz für die Welt der Erscheinungen und dies kann doch nicht bewiesen werden aus einem subjectiven Verhältniß meiner Erkenntnißweise. Aber von meiner Erkenntniß des Gesetzes der Causalität kann ich wol nachweisen, daß sie für mich eine Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung

sei. Diesen Fehler bei Kant nenne ich das Vorurtheil des transscendentalen. Bei Kant selbst ist er nur inductorisch gehalten, hat wol auf seine Erörterungen über das Ding an sich den oben gerügten nachtheiligen Einfluß erhalten, aber nicht auf die Entwickelung seiner Lehre selbst. Hingegen Mißverständnisse führte er von Anfang an herbei; der wichtigste Theil der Polemik war gegen diesen Gedanken gerichtet und mit der Bestreitung desselben meinte man die ganze Lehre der Kritik der Vernunft widerlegen zu können. Auf der andern Seite aber stellte ein großer Theil der Schüler diesen Fehler epistematisch um und erhielt so eine Ansicht von widersinniger Abstraction, in welcher das anthropologische Princip mit dem logischen, endlich das Ich mit dem Weltall und der Gottheit verwechselt werden mußte. So ist dies der große dialektische Fehler geworden, mit dem eine große rückgängige Bewegung in unsre Geschichte der Philosophie gekommen, die Kritik wieder verlassen und die Philosophie mit den Abenteuern des Dogmatismus neu bemengt worden ist.

Das Vorurtheil des transscendentalen läßt also die erfahrungsmäßige Selbsterkenntniß des Ich mit der allgemeinen und nothwendigen metaphysischen Erkenntniß verwechseln, und da nun in der letzten unsre Erkenntniß nothwendiger Wahrheit gegründet ist, so wird jenes Vorurtheil leicht wieder darauf zurückführen, daß man anstatt den Ursprung der synthetischen Urtheile a **priori** in der Vernunft zu untersuchen, nur dem Ich, in stoischer Weise, den Berechtigungsgrund zur objectiven Gültigkeit seiner ergreifenden Anschauung nachzuweisen, den Gegenstand zum Zeugen der Wahrheit einer Anschauung desselben aufzurufen sucht. Steht man nun aber einmal bei dieser Frage, wie das Subject zum Object komme,

komme, so gleitet der Gedanke von selbst wieder in die Bahn jenes empirischen Skepticismus des Aenesidemos und Sextos, es wird wenigstens streitig, ob der anschaulichen Erkenntniß der Dinge objective Realität zukomme oder nicht. In dieser Unsicherheit der Auffassung wird dann ein Streit zwischen Idealismus und Realismus herbeigeführt, in welchem man Kants empirischen Idealismus mit dem transcendentalen, oder Schein mit Erscheinung verwechselt. Auf der einen Seite wird, wie bei Fichte, ein Idealismus behauptet, in welchem das Ich sich gleichsam seine Welt selbst setzen soll, nur weil es sie selbst erkennt; auf der andern Seite fordert man dagegen, wie bei Jakobi, einen Realismus im Widerstreit mit Kants transcendentalem Idealismus, weil die Wahrheit der Erkenntniß doch nur in der Erkenntniß der Dinge an sich bestehen könne, indem man den transcendentalen Idealismus mit irgend einem empirischen oder, was gleich viel gilt, mit dem Skepticismus des Aenesidemos verwechselt, während doch eben die richtige Auffassung des transcendentalen Idealismus, welcher Schein und Erscheinung unterscheidet, allein den transcendentalen Realismus (nemlich den der Ideen) für die menschliche Vernunft sicher zu stellen und gegen den Skepticismus zu vertheidigen im Stande ist. Diesem Zusammenhang der Gedanken gemäß entwickelt sich eine fehlerhafte Fortbildung der Lehre und ein falscher Streit gegen Kant nur unter den beiden Fragen nach der Transcendentalphilosophie und nach dem Idealismus.

Mein ganzer Zweck bei der Erzählung dieser Gedankenentwickelung von Kant auf Reinhold, zu Fichte, Schelling, Hegel muß nur die Geschichte dieses transcendentalen Vorurtheils bleiben. Dies macht

allerdings meine Darstellung unklarer und schwerer verständlich als viele, die anderwärts schon gegeben sind, aber ich werde für den vollen philosophischen Gedanken doch recht behalten, weil jene andere Darstellung das Vorurtheil des transscendentalen nicht deutlich hervortreten läßt und es nicht seines Irrthums zeiht. Ernst Reinhold hat z. B. ganz vortrefflich klar und genau gezeigt, wie sein Vater die Grundgedanken der Elementarphilosophie, Fichte die der Wissenschaftslehre aus Kants Kritik der Vernunft fortschreitend entwickelten. Aber hier ist der Gedankengang nur von der empirisch psychologischen Seite aufgefaßt und doch war er so gar nicht allein gemeint, denn der Grundsatz und die Lehrsätze der Theorie des Vorstellungsvermögens, sowie die Formeln der Wissenschaftslehre sollten ja die höchsten Grundsätze alles Wissens sein, also die höchsten metaphysischen Wahrheiten aussprechen. Und grade in dieser Verworrenheit der Gedanken liegt das Geheimniß dieser ganzen Lehren. Unsre Schule wird nicht eher zu einer gesunden Fortbildung der Kantischen Lehre gelangen, als bis dieser Fehler allgemein eingesehen und überwunden wird.

Schon diejenigen unter Kants Schülern, welche lehrten, die Thatsachen des Bewußtseins seien die Principien der Philosophie, verwickelten sich weiter in die falsche Abstraction vom Vorurtheil des transscendentalen, denn die Thatsachen des Bewußtseins sind wol die Anfänge der kritischen Erkenntniß, aber nicht die Principien der Metaphysik. Reinhold aber wandte diesen Fehler am schärfsten epistematisch um in seinen Untersuchungen über die Fundamente des philosophischen Wissens. Reinhold fehlte ein sicherer dialektischer Ueberblick, darum wurde er so leicht sich selbst wieder untreu,

aber sonst, den Fehler der Verwechslung im Begriff des transcendentalen einmal vorausgesetzt, hat er den Entwurf zu seiner Theorie des Vorstellungsvermögens auf eine klare wissenschaftliche Weise aus der Forderung einer Vollendung der Transcendentalphilosophie entwickelt. Kant hatte in der logischen Disposition der Kritik der reinen Vernunft aus der alten scholastischen Tradition mit Leibnitz und Wolf den Fehler herübergenommen, die Sicherheit der Erkenntniß auf gewisse höchste Grundsätze stützen zu wollen, ohne zu untersuchen, warum denn die Erkenntniß eben unter solchen Schlußformen des Beweisführenden Verstandes bestehen müsse. Demgemäß stellte er die analytischen Urtheile unter den Satz des Widerspruchs, die philosophischen synthetischen a priori unter den Grundsatz der Möglichkeit der Erfahrung.

Wollte nun Reinhold das bei Kant fehlende System der Transcendentalphilosophie selbst herstellen, so lag der Gedanke nahe, über diesen zwei Quellen der Wahrheit noch eine höchste zu suchen, aus der alle Wahrheit fließen sollte, und aus dieser denn die Ableitungen zu machen, welche vorzüglich eine Nachweisung und Deduction der Kategorien geben mußte, die genügender sein sollte als die Kantische. Diese Betrachtung führte ganz natürlich auf die Verwechslung des psychologischen und metaphysischen im Begriff des transcendentalen und da Reinhold den Fehler darin nicht gewahr wurde, so verstrickte er sich ganz in demselben. So wurde er auf den Fehler des Tschirnhausen zurückgeführt, in unbestimmten psychologischen Formeln, aus denen sich gar keine scharfen Ableitungen machen lassen, die höchsten Principien der Philosophie zu su-

chen. Reinhold sucht also den allgemeinsten und unbestimmtesten psychologischen Gedanken, meint ihn im Bewußtsein und dem Verhältniß der Vorstellungen im Bewußtsein zu Subject und Object gefunden zu haben und stellt seinen obersten Grundsatz als Satz des Bewußtseins auf: „Im Bewußtsein wird vom Subject die Vorstellung auf Subject und Object bezogen und von beiden unterschieden." Aus dieser unbestimmten Formel läßt sich gar nichts bestimmtes ableiten; aber Reinhold, einmal in seiner Begriffsverwechslung befangen, mußte eine solche Ableitung doch erzwingen und so entwickelt er seine Theorie des Vorstellungsvermögens in nur für ihn bedeutsamen Formeln, in denen keine Behauptung scharf zusammenschließt und kein Lehrsatz durch einen klar gedachten Schluß geschützt wird. Man kann diese Rede nicht verstehen, wenn man nicht die Hypothese und den Zweck vorauskennt, für den sie ersonnen ist. Hat man diesen seinen Zweck aber einmal gefunden, so muß man ihm zugestehen, daß er die Entwickelung mit wissenschaftlichem Sinn, großer Genauigkeit und Ausführlichkeit gegeben hat. Mit dieser einseitigen Auffassung der Kantischen Aufgabe war aber vor allen Dingen das große Mißgeschick verbunden, daß der von Kant in der Frage, wie sind synthetische Urtheile a priori möglich, geforderte Ueberblick aller allgemeinen und nothwendigen Wahrheiten verloren ging und die ganze Lehre wieder auf die unglückliche objective Gültigkeit der Vorstellungen beschränkt wurde. Denn der Satz des Bewußtseins stellte das ganze Räthsel der Philosophie auf die Frage, wie das Object zum Subject komme und somit auf einen unklaren Gedanken, wie das Object als unerkanntes Ding an sich den Stoff, das Subject dagegen eine Form an die Vorstellungen bringe.

Aus diesen Grundlehren sollte dann eine bessere Deduction der Kategorien gewonnen werden*).

2. Friedrich Heinrich Jakobi.

Diese Einseitigkeit der Reinholdischen Lehre macht einerseits die Einseitigkeit in der ganzen früheren Richtung des Streites um die Kantische Lehre klar und zeigt sich andrerseits als den Ausgangspunct für viele falsche Versuche zur Fortbildung der Lehre.

So habe ich für meinen Zweck unter den früheren Gegnern der Kantischen Lehre nur auf Friedrich Heinrich Jakobi (geboren 1743 zu Düsseldorf, seit 1804 Präsident der Akademie der Wissenschaften zu München, gestorben 1819) und Gottlob Ernst Schulze (geboren 1761, gestorben als Hofrath und Professor in Göttingen 1834) Rücksicht zu nehmen.

Meinem Freunde Jakobi muß ich hier untreu werden, indem ich Ernst Reinhold beistimme, daß er für die Geschichte der Philosophie nicht eigentlich förderte. Nemlich, nach einem Worte meines Freundes Apelt, er war der Mystiker wie Kant der Scholastiker jener Zeit, und die Zeit der Geschichte der Philosophie, in welcher Mystiker sie wahrhaft fördern konnten, war lange vorüber. Jakobi sah mit durchgreifendem Scharfsinn, so wie er seine Gedanken im Streite mit Mendelssohn über Spinoza entwickelte, den Fehler des logischen Dogmatismus ein. Jeder Beweis fordert Voraussetzungen, kein Beweis kann also ein erstes Begründungsmittel der Wahrheit werden; sondern alle erweisliche Wahrheit muß auf unmittelbaren ersten Wahrheiten

*) Vergleiche hier meine polemischen Schriften. Band 1. S. 266 u. f.

ruhen, welche nur in Glaube oder Offenbarung gewiß sind. Und mit großer Schärfe sah er jedem Philosophem ab und wußte ihm nachzuweisen, wo es gegen diese Warnung verstieß. Hatte er nun darin Recht, so mußte ihm offenbar die Aufgabe der Philosophie werden, das System dieser unmittelbaren und unerweislichen nothwendigen Wahrheiten aufzusuchen und nachzuweisen. Aber eine solche schulmäßige Aufgabe stellte er sich nicht, sondern er gefiel sich nur darin, seine philosophischen Herzensangelegenheiten rednerisch auszuschmücken, rednerisch zu vertheidigen und so wandte er seine Lehre vom Glauben besonders zur Vertheidigung des Glaubens an eine höhere göttliche Wahrheit an. Damit verwickelte er sich, obschon entschiedener Feind alles Mysticismus, doch in eine mystische Art zu philosophiren und befreundete sich mit jener angeblich geistreichen Dunkelsprecherei, wofür die Leute den Haman loben, und welche in der liebenswürdigeren Weise zum Beispiel des Claudius und Herder in humoristische Dichtung übergeht, aber auch so dem festen wissenschaftlichen Denker nur lästig wird mit ihren Sprüchen, die, wenn sie philosophisch gemeint sein sollen, weder wahr noch falsch sind. Zwischen diesem liegt auch sein Streit mit Kant. Jakobi hat vollkommen recht gegen Kant in den Einwendungen, welche er gegen Kants Lehre vom transcendentalen Idealismus macht. Er weist ganz richtig darauf hin, wie Kant in seinen scharfen Sätzen von der gänzlichen Unerkennbarkeit der Dinge an sich seinem eignen transcendentalen Idealismus und dann seiner Lehre von dem widerstreite, wie der Gegenstand in der Sinnesanschauung den Sinn zu seiner Erkenntniß afficire. Allein Jakobi giebt dem ganzen Streit dadurch eine falsche Wendung, daß er die eigentliche Bedeutung des transcendentalen

Idealismus nie verstand und gegen Kant für einen Realismus streitet, den Kant nie verworfen hatte, sondern in seiner ganzen intelligibeln Weltansicht voraussetzte. So trifft seine Gegenrede eigentlich immer nur den Fichteschen Idealismus, niemals aber wahrhaft den Kantischen. Doch diese ganze Polemik der Einwendungen taugt nie zur Bestreitung eines großen philosophischen Werkes. So ist Jakobi hier an einem untergeordneten Fehler Kants hängen geblieben und hat daneben nicht gesehen, daß Kants großes Werk ja grade die große Aufgabe löse, auf die Jakobi hinwies, ohne sie zu lösen. Das ganze große Werk des transcendentalen Leitfadens und des kategorischen Gebotes, so wie die richtige Behandlung des transcendentalen Idealismus in der Lehre von den Antinomien hat er gar nicht beachtet, wiewol mit dieser Nachweisung der philosophischen synthetischen Urtheile a priori grade alle jene philosophischen Grundwahrheiten nachgewiesen worden sind, welche Jakobi dem Glauben oder dem Gefühl fordert*).

3. Gottlob Ernst Schulze.

Bei dem Streite des scharfsinnigen Schulze bleiben wir auf demselben Standpunct. Fassen wir die Kantische Lehre bloß von der Seite ihrer Begründung der objectiven Gültigkeit der Erkenntniß und der Unerkennbarkeit der Dinge an sich, so ist sie offenbar nicht wesentlich vom empirischen Skepticismus des Sextos oder Aenesidemos unterschieden. Nach dieser Consequenz stellt Schulze mit großer Feinheit in seiner Schrift Aenesidemos seinen Skepticismus auf: daß in

*) Vergleiche meine Schrift: Von deutscher Philosophie Art und Kunst. S. 22—53.

der Philosophie weder über das Dasein und Nichtsein der Dinge an sich und ihrer Eigenschaften, noch auch über die Grenzen der menschlichen Erkenntnißkräfte, etwas nach unbestreitbar gewissen und allgemeingültigen Grundsätzen ausgemacht sei. Die Fragen, welche die Vernunft hier aufwirft, werden daher nicht für absolut unbeantwortlich, sondern nur für unbeantwortet erklärt, und es wird zugegeben, daß der Skepticismus aufgehoben sein würde, sobald sie mit apodiktischer Gewißheit aufgelöst sind. Mit dieser Lehre trat er auf eine entscheidende Weise Reinholds Elementarphilosophie entgegen und sprach auch bedeutende Einwendungen gegen Kant aus, welche letztere jedoch nur das Mißverständniß um die objective Gültigkeit und nicht die Kritik der Vernunft trafen. Indessen war es Schulze mit diesem Skepticismus selbst nicht recht Ernst, er beschränkte ihn vielmehr nach und nach immer mehr. In seiner Kritik der theoretischen Vernunft tritt er, der Grundbehauptung nach, Kant nur mit verändertem Sprachgebrauch entgegen. Er findet dort nemlich für gut, nur das Wissen um das Absolute Philosophie zu nennen, und erklärt dies dann für unmöglich, worin er also ganz mit Kant zusammentrifft. Bei der Kritik der Analytik der Grundsätze zeigt er ganz gut, daß die Principien der metaphysischen Naturlehre von Kant nur als Bedürfnisse der speculativen Vernunft, wenn sie zur Erfahrung gelangen soll, und nicht als nothwendige Wahrheiten nachgewiesen seien. Er behält damit aber nur recht, wenn das Vermögen der gedachten Erkenntniß nur als Reflexionsvermögen vorausgesetzt und die unmittelbare Erkenntniß der Vernunft ganz verkannt wird. Kant nun beachtete freilich diese unmittelbare Erkenntniß nicht genug, allein er setzt sie in der unmittelbaren

Synthesis doch voraus. So greift Schulze nur eine logische Form in Kants Raisonnement an, und übersieht das wichtigste, seine kritische Methode der Selbstbeobachtung. Auch Schulze verliert sich nur in eine Polemik der Einwendungen gegen Kant, ohne selbstdenkend etwas neues zu schaffen, daher bleibt er denn endlich in seiner Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Gehalt der Lehre ganz Kantianer*).

4. Reinholds Einfluß auf die folgenden.

Das Unbeholfene in der Verwechslung psychologischer und metaphysischer Abstraction in Reinholds Elementarphilosophie ließ diese gar bald vorübergehen und selbst von ihrem Erfinder verlassen werden. Aber der Erfolg in der Fortbildung der Kantischen Philosophie zeigt doch, wie tief die leitende Maxime, welcher Reinhold folgte, in der Kantischen Lehre gegründet war. Er bleibt doch der allein originelle, dem so viele in der einseitigen Fortbildung der Lehre nachgingen. Es war offenbar etwas Zufälliges, daß Reinhold mit seiner psychologischen Abstraction bei Bewußtsein und dem Verhältniß von Subject und Object in diesem stehen geblieben war. Es ist noch einfacher auf das Ich als psychologischen Grundbegriff und für das Verhältniß zwischen Subject und Object auf die Definition der Wahrheit: Uebereinstimmung der Erkenntniß mit dem Sein ihrer Gegenstände, zurück zu gehen. So führt der Grundfehler des transcendentalen Vorurtheils verbunden mit Reinholds Aufgabe, einen höchsten Grundsatz des menschlichen Erkennens nachzuweisen, ganz in Reinholds Geist viele

*) Vergleiche meine polemischen Schriften Bd. 1. S. 317—332. S. 333 bis zu Ende.

folgende weiter, den Fichte auf das Ich = Ich und Ich = Nicht-Ich der Wissenschaftslehre, den Schelling auf die totale Indifferenz des Subjectiven und Objectiven, den Hegel auf die Identität von Sein und Denken, den Krug auf die transcendentale Synthetismus von Sein und Denken in seiner Fundamentalphilosophie. Aber Krug ist ein zu klarer und wissenschaftlicher Denker, als daß diese leere Formel einen großen Einfluß auf die Entwickelung seines Systems hätte behalten können. Er stellte vielmehr klar und ausführlich die Resultate der Kantischen Untersuchungen ohne die Kritik der Vernunft im dogmatischen System zusammen. Aber die andern verließen die Strenge der wissenschaftlichen Betrachtung und gingen dem Abenteuer des transcendentalen Vorurtheils in willkührlichen Formelspielen oder Phantasien weiter nach.

Die Aufgabe, Subject und Object an einander zu bringen, läßt sich nemlich mit gar keinem Gehalt in unsrer Erkenntniß versehen, denn sie sind ja immer schon zusammen; daher mußte diese Weise zu philosophiren sich ganz in leere Formelsprache und leere speculativ dialektische Rede, in lauter Vergleichungsformeln ohne Subjectbestimmung im Urtheil verwandeln. Wird man dann endlich die leeren Formeln müde, so findet sich von selbst: das absolute Ich könne ja niemand anders als der liebe Gott sein und die Identität von Subject und Object die Selbsterkenntniß Gottes. Und so sind wir mit einem Schlage die ganze Noth um Philosophie und Metaphysik los und sehen ein, daß es nur darauf ankomme, irgend einen vergnüglichen neoplatonischen Traum auf das Thema, die Welt ist die Selbstoffenbarung Gottes, zu ersinnen.

So hat sich der gemeinschaftliche Grundgedanke in der für Philosophie ausgegebenen Mythologie des Fichte, Schelling, Schlegel und Hegel gebildet, wie Fichte in der Anweisung zum seligen Leben wol zuerst zu den alten plotinischen Formeln der Mystiker zurückgegangen ist. „Das Leben ist Seligkeit, unselig ist nur der Tod. Leben ist Liebe, so daß Leben, Liebe und Seligkeit schlechthin eins und dasselbe sind, was du liebst, das lebest du. Das Sein ist durchaus einfach, es giebt nur Ein Sein. Das wahre Leben liebt das Eine, unveränderliche und Ewige, Gott; das bloße Scheinleben versucht zu lieben das vergängliche in seiner Vergänglichkeit, die Welt." Dieser unklare, nach den pantheistischen Phantasien hinneigende Spruch von dem Einen Sein, dem seligen Leben ist ohne alle Philosophie ein Ausspruch religiöser Ueberzeugung. Philosophisch wird er erst entwickelt mit der falschen Anmaßung, einsehen zu wollen, wie die Welt als die Selbsterkenntniß Gottes bestehe. Dies ist dann der gemeinschaftliche Grundgedanke der Weltansicht bei Fichte, Schelling, Schlegel und Hegel geworden.

Durch diesen Irrthum sind unsre Angelegenheiten sehr gehindert worden. Das letzte, die Wiederherstellung der neoplatonischen Mythologie, würde indessen leicht zu beseitigen sein, wenn man nur irgend mit wissenschaftlich klarem Gedanken entgegen tritt, aber eine weit größere Schwierigkeit liegt in dem durchgreifenden Verderbniß der Logik, welches durch die Verwandlung der Philosophie in leere Vergleichungsformeln veranlaßt ist. Diesen Fehler kann man nur verstehen und sich über ihn erheben durch eine genaue Kenntniß der logischen Formen und vorzüglich der Bezeichnung der Subjecte im Urtheil, und diese ist nicht jedermanns Ding und nicht so leicht zu erhalten.

In Fichte's Wissenschaftslehre, in Schellings System der Naturphilosophie und in Hegels objectiver Logik steht eigentlich keine einzige feste Behauptung, die wahr oder falsch sein könnte, sondern der logisch desorientirte Gedanke bewegt sich in lauter schwankenden und leeren Begriffsvergleichungen. Der gesunde Menschenverstand kann mit dieser Rede nicht wohl streiten, weil sie ihm gar nichts sagt, und man verläßt eine solche Weise zu sprechen wieder, nicht weil sie widerlegt ist, denn die Widerlegung können nur wenige verstehen, sondern weil sie langweilig wird, und nirgends eine haltbare Anwendung findet.

Hier ist eigentlich die Stelle, an der ich den Streit nur mit einer Ironie gegen mich selbst führen kann. Ich habe seit meiner ersten Streitschrift das nichtsbesagende der Lehren Ich bin Ich und Sein ist Nichts deutlich gemacht, habe die Sache nachher bei der Lehre von der Bezeichnung der Urtheile in meiner Kritik der Vernunft Band 1. §. 45. und im System der Logik §. 30., sodann in der Lehre von den Trugschlüssen, S. d. Logik §. 109., ausführlich besprochen, bin auch in der Geschichte der Philosophie bei der platonischen Dialektik und anderwärts darauf zurückgeführt worden, und habe sie endlich so, wie ich sie hier voraussetzen muß, ganz genau im System der Metaphysik S. 142 bis 153. entwickelt. Aber mit alle dem habe ich doch nur einen kleinen Theil der in Deutschland philosophirenden dazu gebracht, es mit diesen einfachen Lehren der Logik genau genug zu nehmen, sehr viele bleiben in diesen Fehlern befangen. Daher verweile ich abermals einen Augenblick dabei. Fichte's Formel: Ich bin Ich ist eine leere Tautologie; die andere Ich bin Nichtich aber ein Widerspruch. Die erste nemlich ist nur ein leeres analytisches Urtheil, die andere

ganz gegen das Gesetz des Urtheils gebildet. Der Fehler ist im allgemeinen, daß diese Lehrer die Vergleichungsbegriffe für die Bildung der Urtheile falsch anwenden. Wenn wir zwei Begriffe verwenden, um durch sie ein Urtheil zu bilden, so müssen wir durch den einen ein Subject bestimmen und den andern zum Prädicat machen. Hier brauchen wir nun die Begriffe der Einerleiheit und Verschiedenheit, um den Unterschied der allgemeinen und besondern Behauptung zu bestimmen. Wenn alle Gegenstände in der Sphäre des Subjectbegriffes einerlei Verhältniß zum Prädicat haben, so wird das Urtheil allgemein (bejahend oder verneinend); haben sie aber theilweis ein verschiedenes Verhältniß, so wird das Urtheil ein besonderes, für den einen Theil bejahend, für den andern verneinend. Hingegen die qualitativen Unterschiede selbst in Bejahung und Verneinung bestimmen sich nicht nach diesen, sondern nach den Vergleichungsbegriffen der Einstimmung und des Widerstreites. Sage ich: Alle Menschen sind sterblich, so will ich nicht sagen: Mensch und sterblich ist einerlei, sondern, daß alle Gegenstände, die unter dem Gesetz der Menschheit stehen, auch unter dem der Sterblichkeit stehen. Sage ich: Kein Mensch ist allwissend, so will ich nicht sagen: Mensch ist verschieden von allwissend, sondern: Mensch und Allwissenheit sind widerstreitende Bestimmungen, die nicht demselben Gegenstand zukommen können. Hauptsächlich also die Verneinung im Urtheil ist nicht Verschiedenheit der Vorstellungen, sondern Widerstreit derselben. So täuschen also alle die Formeln der Art wie: Ich bin Nichtich; Wärme ist Expansion; Sein ist Nichts, nur mit einer Kunst der Abstraction, die für die Erkenntniß gar nichts bedeutet, denn die Copula im kategorischen Urtheil ist nicht ein Zeichen der Einerleiheit oder Verschiedenheit, sondern der

Einstimmung oder des Widerstreites von Subject und Prädicat. Diese Lehrer spielen dagegen nur mit leeren Identitäts= und Differenzformeln. Dieser Tadel trifft die ganze vergessene Formelsprache der Wissenschaftslehre, eben so die fast vergessene der Schellingischen Naturphilosophie und gleichfalls den ganzen Wust der Hegelschen Logik mit ihrer dialektischen Gedankenbewegung. Die allzu langsame Anerkennung dieser Unbeholfenheit hat uns besonders noch den Schaden gebracht, daß Schüler, welche sich in solche Formeln eingemüht hatten und sie nachher müde werden, nun meinen, das sei das Schicksal aller Philosophie, daß sie täglich eine andere Gestalt annimmt, sich häutet, wie eine Ephemere. Befangen in die Irrthümer des Tages meinen sie, die Philosopheme aller Denker hätten ein so kurzes Leben, wie die ihrer Lehrer, und beachten nicht, wie weit wir noch mit Platon und Aristoteles halten. Kant wird aber neben diesen stehen bleiben*).

*) Der Grundfehler in dieser Denkweise liegt immer im Verkennen der anschaulichen Grundlage der menschlichen Erkenntniß und der falschen Voraussetzung, daß jede Erkenntniß denkend bestimmt werden müsse. So fängt Hegel seine ganze unbeholfene und vertrakte dialektische Gedankenbewegung mit der Erhebung einer großen Schwierigkeit an: was mag wol das Wort „hier" bedeuten? Einmal sagen wir: hier ist ein Baum, ein andermal: hier ist ein Haus, darüber macht Hegel die weise Betrachtung: das Hier ist zum Beispiel der Baum; ich wende mich um und das Hier ist nicht ein Baum, sondern vielmehr ein Haus. Das Hier selbst verschwindet nicht, sondern es ist bleibend im Verschwinden des Hauses, Baumes und so fort, und gleichgültig Haus, Baum zu sein. Das Dieses zeigt sich wieder als vermittelte Einfachheit oder als Allgemeinheit.

Durch diese Verwirrung der Dialektik in den Traum der Selbstoffenbarung Gottes und in die bedeutungslosen dialektischen Vergleichungsformeln ist die Metaphysik bei vielen der Unsrigen wieder in das Kindesalter der metaphysischen Abstractionen zurückgedrückt worden, in welchen der Philosoph sich freut, daß das Sein ist, das Nichtsein nicht ist und wieder die große Entdeckung macht: Gott ist das Sein!

Anspruch daran, eine neue Darstellung der Philosophie gegeben zu haben, hat Fichte eigentlich nur mit den Formeln der Wissenschaftslehre, Schelling mit denen der totalen Indifferenz oder absoluten Identität, Hegel mit denen seiner objectiven Logik machen können. Aber dies giebt nur die dürre Seite der Lehre, an welche sich die Schüler nicht eigentlich gehalten haben. Dazu wird vielmehr nachher der Mythus von der Selbstoffenbarung Gottes gebracht, indem ein Jeder in seiner Weise die Dichtung in der Mythologie der religiös-ästhetischen Weltansicht mit Metaphysik verwechselt. So geschieht es in Fichtes religiöser Weltgeschichte als Menschengeschichte, in Schellings werdender Gottheit, in He-

---

Ich aber erwiedere: du hast deinen Aristoteles schlecht studirt, das „Hier" ist weder Baum, noch Haus, noch vermittelte Einfachheit, noch Allgemeinheit. Das „hier" steht ja weder unter der Kategorie ποσὸν noch ποιὸν, sondern unter der Kategorie ποῦ. Das „hier" denkt man nicht, sondern das schaut man. Hier bedeutet dem Deutschen den Ort, auf den ich eben weise; „Dieser" den Gegenstand, auf den ich weise. Wenn du aber nicht eine Nase neben der andern zu sehen vermagst, so kannst du freilich den Peter nicht vom Johannes unterscheiden!

So ist die ganze dialektische Sprache Hegels nichts als das alte Sophisma: Koriskos ist Sokrates.

gels Weltgeist. Fragen wir dann: Meister, ist denn deine große Puppe wirklich der eine Gott Himmels und der Erde, so antwortet der Meister: Ja=Nein! Wenn wir aber mehr in ihn dringen, so ergiebt sich, daß er etwa den Mondbeweger des Averroes meint, jenen einen thätigen Verstand, an dem jeder Menschengeist Antheil hat. Schelling macht sich aus den Geistern der Mythologen und Dichter aller Völker, Hegel gar aus den Geistern aller Menschen einen großen Geist zurecht, der vielleicht der liebe Gott, vielleicht dessen Premierminister oder Großvezier ist. Ein großer aber etwas plumper und träumerischer Gesell wird das immer, mit dem es nicht recht aus der Stelle will und der sich dann damit entschuldigt, daß er keine Langeweile habe, denn er habe alle Zeit und gar lang sei die Zeit und dann folge noch die Ewigkeit.

Aber selbst diesen philosophischen Träumen sehen wir noch an, daß sie von Kantischem Ursprung sind. Es ist immer nur Kants Idee der Geschichte der Menschheit zu einem Traum von Weltgeschichte erweitert oder Kants Fehler in der Auffassung der religiösen Symbolik wiederholt und vervielfältigt. Die ganze Fabel in Fichtes religiöser Weltgeschichte aus dem Stande der Unschuld heraus in die Schuld der Freiheit zur Rechtfertigung und Heiligung scheint von Kants Idee des Anfangs der Menschengeschichte entlehnt zu sein, und Kants Symbolik hat die vielfachen philosophischen Mythologien in Schellings Schule geweckt.

Diese Philosophie der Mythologie ist einer der unglücklichsten Einfälle unsers philosophischen Geistes. Wenn jemand die Wahrheit des Spruches: **omne simile claudicat**, nicht einsieht, so können wir ihm den Spaß, phantastisch mit Phantasien zu spielen, nicht wehren

ren, aber wir müssen sehr wünschen, Freunde zu finden, welche mit uns das geschmacklose und gedankenverwirrende dieser Unterhaltungen einsehen. Allerdings jeder großen Dichtung werden philosophische Ideen im Hintergrund stehen, und alle Philosophie hat sich aus einer mythischen Weltansicht emporgehoben, aber keine Mythologie ist Philosophie, sondern jede soll Dichtung sein. Die Dichtung aber hat ihre Schönheit in der Freiheit und Willkührlichkeit der Phantasien und es ist ein schlechtes Unternehmen, sie kritisch zu zerblättern und zu zerfasern, um zu zeigen, daß sie im tiefsten Grunde ein schlechtes wissenschaftliches Machwerk sei. Die grenzenlose Willkührlichkeit dieser Vergleichungen läßt den philosophischen Gedanken ganz in Geistesverwirrung untergehen. Hat uns ja jemand alles Ernstes nachgewiesen, daß das Nibelungenlied die Theorie der Salzsäure sei. Doch die Schutzrede für die Dichtkunst, ist hier nicht meine Sache, der Genius wird sich selbst zu schützen wissen, ich habe nur umgekehrt gegen diese Philosophie der Mythologie zu protestiren, damit die Gnostiker in Hegel's Schule uns nicht alle Philosophie in Mythologie verwandeln und in dieser allen klaren Gedanken untergehen lassen.

Die gehaltlosen dürren Sprechweisen des Ich bin Ich, der totalen Indifferenz des Subjectiven und Objectiven, das Sein ist nichts ließen gar keine klar logische Entwickelung der philosophischen Gedanken zu, sondern nöthigten zu einer willkührlich phantastischen Ausführung, für welche sich der Grundgedanke der Selbstoffenbarung Gottes aufdringen mußte. So wurde die Fortbildung der Weltansicht hier eine halb dichterische Aufgabe, bei der gar viele in zerstreuter Weise mitgesprochen haben, die ihre Phantasien zu gleicher Zeit ausbildeten. Darin wird die Untersuchung, wenn sie der Mühe werth

wäre, sehr schwierig sein, zu bestimmen, wer hier die besondern Einfälle zuerst gehabt habe. In der Schule sind aber von dieser Seite nur die Phantasien des Fichte, Schelling und Hegel von Erfolg geblieben. Fichte's Dichtung zeichnet sich dabei als einfacher, klarer, von kräftigen ethischen Interessen bewegt aus, wie aber die mystisch verworrene Phantasie des Schelling und die scholastisch schwerfällige des Hegel in Rücksicht der Erfindung und Nachahmung gegen einander stehen, wird schwer nachzuweisen sein, da auf beide immer gleichzeitige mehr dichterische Ansichten Anderer mit einwirkten und sie selbst im geselligen Verkehr einer auf den andern.

Dieses Verderbniß der Dialektik ist der allgemeine Fehler der Fichte-Schelling-Schlegel-Hegelschen Schule geworden. Schon Wolf konnte jeden Theil der theoretischen Erfahrungswissenschaften in Philosophie verwandeln, denn dafür kam es nur darauf an, jeden Begriff zu definiren und die Behauptungen in Grundsätze, Erfahrungssätze, Lehrsätze und Aufgaben zu theilen. Eine oberflächliche Besprechung positiver Lehren machte diese zu philosophischen, zum Beispiel eine oberflächliche Besprechung von Justinians Institutionen wurde philosophische Rechtslehre. Dagegen haben wir durch Kant ein genaues System der reinen Philosophie in Logik und Metaphysik als System der philosophischen Urtheile a priori erhalten.

Wir fassen damit scharf die nothwendigen Wahrheiten in der Metaphysik der Natur, der Ethik und der Religionsphilosophie als die philosophischen und unterscheiden sie von allen Erfahrungserkenntnissen. Dabei wissen wir diese philosophischen Erkenntnisse scharf als die höchsten leitenden Maximen für jene Inductionen zu fassen, in denen durch Mathematik und Erfahrung die theo-

retischen Wissenschaften ausgebildet werden müssen. Diese Vortheile des scharfen philosophischen Gedankens sind nun hier wieder ganz verloren gegangen durch die unglückliche Dialektik der leeren logischen Formeln in Fichte's Ichlehre, Schelling's Identitätslehre, Hegel's dialektischer Gedankenbewegung und ähnlichen Formeln anderer. Die wahrhaft philosophische Erkenntniß wird gar nicht beachtet und jede Art von Erfahrungserkenntniß anstatt dessen für Philosophie ausgegeben, indem man sie mit einer sogenannt geistreichen Oberflächlichkeit bespricht. So hat Schelling veranlaßt, daß man eine mit einigen witzigen Vergleichungen verzierte oberflächliche Erzählung der Naturgeschichte Naturphilosophie nennt, und Hegel giebt die oberflächliche Erzählung der Geschichte für Philosophie der Geschichte. So fehlt in dieser Schule durchaus die Schärfe des Gedankens, Wahrheit und Irrthum laufen bunt durch einander und stehen sich einander nicht mehr scharf entgegen, so daß jüngere Lehrer gradezu den Lehrsatz aufstellen: die philosophische Wahrheit sei buntscheckig.

Dieses Spiel mit den hohlen logischen Formeln, in denen die höhere Weisheit ausgesprochen sein soll, und mit denen man alle Erfahrung deuten oder überbieten will, hat uns ein weit verbreitetes Verderbniß in unsre philosophischen Angelegenheiten gebracht. Die alberne Rede tödtet den philosophischen Geist und läßt überhaupt den Geist erlahmen zu einer Verbildung und Genußsucht, welche nichts treiben mögen, als was sie durch Künstlichkeit, Dunkelheit, Schein der Neuheit und Geistreichigkeit aufregt und unterhält; zu einer Mattigkeit der Wahrheitsliebe, welche ohne solcherlei Bestechung gleichgültig und unthätig bleibt. Sehen wir doch so viele in dieser Geistesohnmacht und Armuth hintaumeln! Ihnen kann

nur geholfen werden, wenn endlich wieder die gewissenhafte, unterwürfig suchende, andächtig lernbegierige Wahrheitsliebe ohne Falsch in ihnen erwacht und sich ihrer bemächtigt.

5. Johann Gottlieb Fichte.

So viel nun auch hier scheinbar Neues in der Kantischen Schule versucht sein mag, so sind die eigenthümlich von Kant abweichenden Versuche doch alle in einer einseitigen Richtung geblieben. Fichte ließ sich durch Reinhold's Elementarphilosophie führen, und als Schüler des Fichte bildeten einerseits Schelling und Hegel die Fichtesche Lehre selbst fort, andrerseits empfing Herbart von der Methode der Wissenschaftslehre die Methode, nach welcher sich sein Philosophem entwikkelt. Daher geht meine Erzählung nur in folgender Weise weiter.

Als Reinhold Jena verlassen hatte, trat Joh. Gottlieb Fichte (geb. 1762, gestorben 1814 als Professor zu Berlin) an seine Stelle. Fichte hatte mit Begeisterung Kant's ethische Ansichten ergriffen und machte sich mit kecker und kräftiger Rede schnell als Lehrer geltend. Es fehlte ihm aber ganz an tieferer dialektischer Ausbildung, an Logik sowohl als an Metaphysik. Er griff nur schnell nach Reinhold's Problem vom höchsten Grundsatz, fand den Grundgedanken in der Selbstthätigkeit des Ich, nannte das Verhältniß zwischen Subject und Object Gegensatz des Ich und Nichtich; entwarf so eilig unter dem Namen Wissenschaftslehre eine Art Deduction der Kantischen Kategorien aus dem Setzen und Entgegensetzen des Ich und ließ sehr voreilig diesen unbeholfenen Versuch drucken. Der Methode nach war diese Wissenschaftslehre nur eine Nachahmung der Rein-

holdischen Theorie des Vorstellungsvermögens. Dieses nicht nur im Aufsuchen des höchsten Grundsatzes vom menschlichen Wissen, sondern vorzüglich in der ganzen Ausführung der Lehre. Fichte's Schrift „Grundlage der Wissenschaftslehre“ enthält nemlich nichts als eine Aufzählung der von Kant gegebenen Kategorien, welche auf eine viel unbedeutendere Weise als bei Reinhold aus dem Setzen und Entgegensetzen des Ich abgeleitet sein sollen, ohne daß dadurch irgend nachgewiesen würde, wo und wie der menschliche Verstand zu ihnen gelange. Fichte's Wissenschaftslehre sollte freilich die Wissenschaft aller Wissenschaften sein, allein für diese große Aufgabe wußte er anfangs nichts als diese unbeholfenen Formeln einzustellen. Da er nun aber doch bei vielen Schülern Vertrauen fand, so hat er unsern Angelegenheiten sehr geschadet durch die Gründung des Vorurtheils, man könne die höchsten philosophischen Wahrheiten durch gewisse nach den Gesetzen des Sprachgebrauchs bedeutungslose Formeln aussprechen und wissenschaftlich fest stellen. So spielte er anfangs mit dem Ich bin Ich; Ich bin Nicht-Ich; Ich bin nicht Nicht-Ich. Um dann aus einem so leeren höchsten Princip alle Weisheit abzuleiten, ersann er sich die Methode der Lösung der Widersprüche. Er phantasirte sich, daß sein Princip einen Widerspruch in sich enthalte, diesen müsse man durch eine neue Voraussetzung auflösen; aber die Voraussetzung werde wieder einen Widerspruch in sich bergen, der in gleicher Weise zu lösen sei, und das so fort, bis einmal ein letzter Widerspruch durch die erste Annahme selbst gelöst würde. Damit wäre der Ring der Widersprüche geschlossen und mit diesem Ring von Widersprüchen wäre dann der Vernunft genug gethan.

Dieser Entwurf zu einer wissenschaftlichen Methode, um die Lehre aus ihrem Princip zu entwickeln, widerspricht aber unmittelbar sich selbst. Anstatt das höchste Princip als solches anzuerkennen und andere Wahrheiten aus ihm abzuleiten, macht man diesem Princip den Vorwurf, daß es sich selbst widerspreche, hofft indessen doch, diesen Widerspruch lösen zu können. Hier muß man offenbar ein höheres Princip als das höchste schon voraussetzen, aus dem bewiesen wird, daß das erste sich widerspreche, und noch ein anderes höheres als das höchste muß ich in meiner Gewalt haben, aus dem ich die Lösung des Widerspruchs abzuleiten im Stande bin. So erscheint Fichte's Dialektik als ein ganz unbeholfener Versuch *).

Doch diese sterilen Formeln konnten selbst dem Erfinder nicht lange gefallen, daher stellte Fichte später die Wissenschaftslehre immer in veränderter Weise auf und arbeitete sich in empirisch psychologischen Bruchstücken zu einer Theorie der Erkenntniß immer mehr an Kant zurück, doch ohne die Aufgabe der Kritik der Vernunft verstehen zu lernen. Dabei blieb er aber ganz in dem Vorurtheil des transcendentalen befangen und fand sich deswegen zu einer populären Rede über metaphysische Angelegenheiten erst durch, als ihm unter diesem Vorurtheil die neoplatonische Phantasie von der Selbstoffenbarung Gottes erschienen war **). Dies letzte gehört aber nicht mehr eigentlich zu dem Charakteristischen derjenigen Lehre, die seine Schule bezeichnet. Diese blieb

---

*) Vergl. über Fichte's Lehre meine polemischen Schriften Bd. 1. Abschnitt 1. und Abschnitt 3. S. 223. f. S. 276. f.

**) Vergl. meine Schrift: Fichte's und Schelling's neueste Lehre von Gott und der Welt.

näher bei den sterilen Formeln der Wissenschaftslehre, so wie diese auf den Fichteschen Idealismus führten, den er ohne alle Mühe der Kantischen Dialektik in Verwechslung mit Kant's transcendentalem Idealismus unmittelbar aus dem Fehler herausbildete, daß er in seinem Ich bin Ich die Thatsache der innern Erfahrung, das Selbstbewußtsein, als die metaphysische Grundwahrheit festhalten wollte. Denn dadurch wurde ihm im Gedanken der Selbstständigkeit des eignen Geistes dieses Ich gleichsam der Schöpfer seiner eignen Welt. Diese chimärische Vorstellung ließ sich indessen natürlich nicht lange festhalten; so wurde das ursprüngliche Ich zum reinen Ich und darin denn endlich zur Idee der sich selbst erkennenden Gottheit.

Nach einer falschen Ansicht der Geschichte der Philosophie, welche namentlich F. H. Jakobi aussprach und die zu einem sehr allgemein angenommenen Vorurtheil geworden ist, hat man diesen Fichteschen unbeholfenen Idealismus für die vollständige Durchbildung der Kantischen Lehre erklärt, da er doch nur einem groben Mißverständniß derselben gehörte. Kant gab über die ersten Formeln der Fichteschen Wissenschaftslehre das einzig richtige Urtheil: „doch nur wieder ein Versuch aus bloßer Logik Metaphysik zu machen.“ Denn Fichte's spätere Versuche haben dialektisch gar keine Bedeutung; er hat Kant's Idee des transcendentalen Idealismus nie gefaßt, die Lehre von den Kategorien und Ideen nie verstanden, und später anstatt zu philosophiren, nur neoplatonisch phantasirt.

Man kann allerdings die Geschichte der Entstehung der Wissenschaftslehre auch so erzählen, daß Fichte durch Kant's Kritik der reinen Vernunft zu seinem Princip des Ich bin Ich gelangt sei, indem er damit Kant's obersten Grundsatz des Verstandesgebrauches, den Grundsatz der

nothwendigen objectiven synthetischen Einheit der Apperception habe aussprechen wollen. Aber bei dieser Erzählung bleibt der Fehler Fichte's verdeckt. Kant's oberster Grundsatz des Verstandesgebrauches gehört der Kritik der Vernunft und ist also ein psychologisches Gesetz der Erkenntnißtheorie. Darauf ist aber Fichte's Lehre gar nicht angelegt; seine gegen die Regeln der Sprache gebildeten Formeln sind vielmehr nur eine unbeholfene Andeutung höchster metaphysischer Gesetze, darum weiß er denn auch bald selbst nicht mehr, ob mit dem Ich Er oder der liebe Gott gemeint sei.

Mit diesem ganz unreifen und haltlosen Versuch zu einer neuen Begründung der Philosophie drängte indessen Fichte durch seine derbere Rede in Jena den milderen, wissenschaftlich weit besser ausgebildeten Carl Chr. Erhard Schmid zurück, welcher Reinhold befreundet Kant's Lehre treu blieb und erläuterte. Nach einigen Jahren klagten aber die Zionswächter zu Dresden laut Fichten des Atheismus an, darüber veruneinigte sich Fichte mit dem Ministerium zu Weimar und verließ Jena wieder. Sofort hörte das Ich dort auf, sich zu setzen und entgegenzusetzen, und Friedr. Wilh. Joseph Schelling (geboren 1775) führte anstatt dessen die absolute Vernunft auf als totale Indifferenz des Subjectiven und Objectiven. Schelling wollte der Fichteschen vorherrschend ethischen Lehre eine vorherrschend naturphilosophische entgegensetzen. Seine ersten Entwürfe zum System der Naturphilosophie sind aber noch unordentlicher gearbeitet als Fichte's Wissenschaftslehre, und als er das Ding endlich auf eine klare Form brachte, war dies die dürre Form des Wagebalkens der totalen Indifferenz. An diesem Wagebalken wogen Licht, Elektricität, Chemismus und Organismus fast gleich viel und der Geist

gar nichts mehr. Damit wäre nicht viel anzufangen gewesen, wäre nicht zu guter Stunde, wenn ich recht sehe, der Helfer in der Noth, Friedrich Schlegel, dazwischen getreten.

Friedrich Schlegel trat zwischen die Dichter, Kritiker und Philosophen und rief: Ihr guten langweiligen Leute, was plagt ihr euch denn mit dürrer Wahrheit, Recht und Richtigkeit! Seht doch um euch in die lebenvolle Welt, in die Phantasien aller Völker und Zeiten; ergeht euch unter ihnen und träumt mit ihnen! So führte er die Romantiker, die den deutschen Dichtergarten verwildern ließen, so daß zwischen den alten Stämmen meist nur Unkraut wucherte, welches zuweilen wol auch zierliche Blüthen in hellen Farben zeigt, aber ohne Kraft und ohne Charakter bleibt. Er fing an mit ein wenig Rehabilitation des Fleisches und endigte mit katholisch machen. Das will ich ihm nun hier nicht zum Schimpf nachsagen, denn verdarb er dadurch gleich großentheils meinen Freunden und mir das Spiel, so war doch die Unterbrechung des dürren Skeletirens Kantischer Gedanken ganz erfreulich und zugleich jene ungemein lebendige Anregung für die Studien der schönen Künste und ihrer Geschichte gegeben.

Aber der Philosophie wurde damit freilich sehr übel gerathen, indem sie bei dem größten Theil der jugendlichen Theilnehmer alle Klarheit und Festigkeit des wissenschaftlichen Ernstes verlor. Die neuen Philosophien glichen den Mädchen in Rübezahls Behausung; jung und lustig ohne Herz und Geist, welken sie in einigen Tagen wieder hin mit der Rübe, die in ihnen steckt.

Auch Fichte und Schelling gaben sich diesen Phantasien ohne wissenschaftliche Haltung hin. Kant hatte ja seine philosophischen Untersuchungen in alle Be-

rührungen mit Naturwissenschaft, Menschengeschichte und Kunst verfolgt. Diese Phantasten nun lernten Naturlehre und Naturbeschreibung, Menschengeschichte und schöne Kunst erzählen, als ob sie sie so eben, ohne der Erfahrung zu bedürfen, frisch erfunden hätten.

Fichte hat später nur gemeinverständliche Reden über Gegenstände der praktischen Philosophie in ansprechender Weise, belebt durch den kräftigen Geist der Kantischen Ethik, gegeben, aber die dazwischen angedeuteten Grundansichten der Rechtslehre und Religionsphilosophie werden von dem ausgesprochenen Tadel getroffen. Die Rechtsphilosophie verliert sich bedeutungslos in Phantasien über kleine Anordnungen der Staatsverwaltung; die Religionsphilosophie gründet sich nur durch die leere Phantasie, daß die Welt die Selbstoffenbarung Gottes sei, welche in leeren Formeln von Gottes Sein und Dasein ausgeführt wird. Ganz besonders aber verlor er sich in bedeutungslose Phantasien, indem er Kant's Idee der Geschichte der Menschheit verbunden mit dessen Phantasie über den Anfang der Menschengeschichte in einen religionsphilosophischen mythologischen Traum umwandelte. Er träumte von einem Urvolk, von dem alle Bildung stammt, welches wol links hinter Indien, aber nicht in China, in gesunder Geisteskraft im Stande der Unschuld lebte. Aber die Freiheit sollte sich im Menschen entwickeln, darum mußte er in den Stand der Sündhaftigkeit fallen und in dieser immer tiefer und tiefer bis auf unsre Tage; doch ist von jetzt an Hoffnung, daß den Völkern die Zeit der Rechtfertigung kommen und die Heiligung vorbereiten wird. Mit diesem Traum führte er in eine Gedankenverwirrung hinein, in welcher so mancher Mythologie und Philosophie, besonders aber Mythologie und Geschichte nicht mehr zu unterscheiden wußte.

6. Fr. Wilh. Joseph Schelling.

Schelling ließ sich in seinen ersten Versuchen ganz von **Fichte** leiten; er gewann zwar in seinem transscendentalen Idealismus eine viel größere Uebersicht des Ganzen der Philosophie als **Fichte**, aber er wußte doch nur mit der unbeholfenen Dialektik der Fichteschen Ichlehre auszuführen. Ja, als er nachher, im Journal für speculative Physik, die dogmatische Aufstellung eines Systems der Philosophie versuchte, fiel er einer unbeschreiblich armseligen Logik anheim, mit der er Schritt vor Schritt sich selbst widerspricht *). Doch dies schadete ihm nicht, sondern seine Freunde riefen ihn dafür als den Erfinder eines neuen Systems der sogenannten absoluten Identität aus. Sie waren nemlich des bestimmten philosophischen Gedankens entwöhnt und nahmen das Ganze nur wie ein Werk der Phantasie hin. Auch diese Phantasie war zunächst ein gar armes Ding. **Schelling** sprach sich den Begriff der Wahrheit „Uebereinstimmung der Erkenntniß mit ihrem Gegenstande" unter dem Bilde aus: Vernunft ist die totale Indifferenz des Subjectiven und Objectiven und die Vernunft ist einzig, Eins und Alles. Und dieses Bild wurde nur an dem magern Bilde sich einander entgegenwirkender entgegengesetzter Größen ausgeführt, **Schelling** leugnet alle qualitativen Unterschiede in den Dingen und läßt nur quantitative stehen. Wie die Gewichte an der Wage sich im Gleichgewicht einander aufheben, so geht in der Totalität der Wesen die Ununterschiedenheit von Subject und Object in die totale Indifferenz der absoluten Identität über; wie **Oken** es

---

*) Vergl. meine polemischen Schriften. Bd. 1. 2. Abschnitt und 3. Abschnitt S. 235. u. f.

am naivsten aussprach, Gott ist die Null. Diesem dürren Bilde wurde nun bloß phantastisch aufgeholfen, indem Schelling die eine Hälfte des Wagebalkens von der absoluten Objectivität bis zur Indifferenz mit den allgemeinen Begriffen der Physik von Materie bis Organismus bemalte. Diese physikalischen Phantasien ließen sich in mannigfacher Weise ausführen und erfreuten viele. Aber Schelling genügten sie nicht, das Bild sollte ja nicht nur die Physik, es sollte Welt und Gott umfassen. Auch fehlte noch der andere Theil des Gemäldes von der Indifferenz bis zur absoluten Subjectivität, aber damit ließ sich in der Weise der speculativen Physik nichts anfangen. Inzwischen hatte Schelling, wenigstens in Schlegel's Gesellschaft, den Bruno, Paracelsus, Jakob Böhme kennen lernen. Lehrte nun nicht Paracelsus: Moses, die Propheten und jeder Apostel ist ein Magus, Kabbalist und Divinator gewesen. Warum nicht wir so gut wie diese? So zog sich Schelling hinter Böhme's schwärmerische Dichtung zurück, erfand seine in Qual und Liebe werdende Gottheit, und schwieg*).

Entkleiden wir nun den Traum der totalen Indifferenz von der armseligen Logik der speculativen Physik, so finden wir leicht, daß wir nur in die alten neoplatonischen Träume zurückgetaumelt sind. Die Welt ist die Selbsterkenntniß Gottes; unten die absolute Objectivität der bösen Materie, oben die absolute Subjectivität der reinen Geisterwelt der Ideen, bei der sich ja wol auch der liebe Gott finden wird.

---

*) Vergl. meine Schrift: Fichte's und Schelling's neueste Lehren von Gott und der Welt.

Doch die Verworrenheit dieser schwärmerischen Phantasien konnte unsrer Zeit nicht viele ansprechen, wenn die Sache nicht gnostisch genau mit den Bildern unsrer positiven Religionslehre in Verbindung gebracht wurde. Dies Abenteuer haben wir erst später bestanden, bei Schelling interessirten nur die physikalischen Phantasien allgemeiner. Hier hatte Schelling im ersten Entwurf der Ideen zur Philosophie der Natur einen großen Gedanken vorgeführt mit der Forderung, „das ganze System der Naturlehre von den Gesetzen der Schwere bis zu den Bildungstrieben der Organismen als ein organisches Ganzes zu erkennen," aber er verdarb sich das Spiel gleich wieder, indem er die Rechte der mathematischen Physik verkannte und sich nur haltlosen Phantasien überließ. Fichte hatte in seiner dialektischen Unbeholfenheit die Gegenstände der Erscheinungswelt zu bloßen Träumen der menschlichen Einbildung gemacht, Schelling hingegen erkannte klar und fest Kant's eigentliche Meinung, daß die Gegenstände der Erscheinungswelt eben auch die Dinge an sich der absoluten Wahrheit seien. Aber diesen Gedanken mißbrauchte er gleich, indem er Kant's große Lehre, daß die Ideen des Absoluten nur grenzbestimmende Begriffe der speculativen Vernunft sind, nicht verstand. Er wollte mit seiner armen Dialektik der totalen Indifferenz die wissenschaftliche Wahrheit der Erscheinungen unmittelbar als absolute Wahrheit fassen, und verlor mit dieser Wissenschaft des Absoluten die ganze Regel des philosophisch zu führenden Gedankens. Dabei mußte ihm freilich die mathematische Naturlehre ganz im Wege sein, nur unklare Auffassung der Begriffe und phantastische Ausmalung konnte gefallen. So erklärte er mit etwas alberner Unterthänigkeit gegen unsern großen Dichter diesen für den Helden, der Newton's Ge-

spenst aus der Optik vertrieben habe, verschuldete aber mit diesem phantastischen Verderbniß der Naturlehre endlich, daß sein eigner Zaubermantel in die Sümpfe der Gespensterkrämer streifte. Seit mehr als hundert Jahren hatte der kalte Aufklärer Becker den alten Schwarzen aus der guten Gesellschaft verdrängt, war es nicht Zeit armen Sündern zum Trost, schlaffen Männern zur Erbauung, Weibern und Kindern zum Schrecken ihn wieder aufzunehmen? Seit hundert Jahren hatte der dürre Thomasius den Hexen ihren Maimorgen verdorben. Verbrennen wollen wir sie nicht wieder, aber Besenstiele giebts ja noch, lassen wir sie wieder auf den Brocken reiten, wenn die Polizei von Wernigerode nichts dagegen hat, der Thor von Prevorst mit seinem besessenen Schneiderlein wird ihnen ja wol den Reigen führen.

In seinen Schriften hat Schelling seine philosophischen Phantasien nur sehr zerstückt und inconsequent ausgeführt. Er zerfällt, wie sein werdender Gott, in drei Weltalter, selbst in drei Personen. Als Schelling-Fichte stellt er der Wissenschaftslehre die Naturphilosophie gegen über, als Schelling-Schelling führt er die Phantasien der Naturphilosophie aus; als er sich aber später damit nicht genügt, tritt er als Schelling-Böhme auf, ist zum prophetischen Mystiker geworden und fabelt wie Gott aus seinem Grunde in Qual und Liebe nach und nach geworden sei. Er giebt, wie Fichte, Kant's politischer Idee der Geschichte der Menschheit eine religionsphilophische Bedeutung, indem er die Menschen von dem goldnen Weltalter der Unschuld durch die Sünde zur Rechtfertigung hinüber führt. Aber er verbindet damit noch Kant's radicalen Hang zum Bösen, die Erbsünde, und malt so zu allen alten eine neue gnostische Phantasmagorie hinzu.

Vor nicht so langer Zeit wußte Gott noch nicht recht, wie er mit sich selbst daran sei, da hielt er sich einmal für Chaos, Gäa und Eros, dann erhob er sich in seinem Grunde zur Herrlichkeit des Zeus und aller olympischen Mächte, allein nachher bekam er als Römer den übeln Einfall, er müsse die Welt erst erobern und darüber haben ihm die bösen Geister viel Leides gethan, bis er seiner Liebe mächtig wurde, sich als Christ offenbarte und ihre Macht wieder zerstörte*). Dieser Schelling-Böhme ist also unverkennbar der auferstandne Mani. Gott ist indessen nicht bös, oder er meint es wenigstens nicht bös, er hat das Böse nur im Grunde. Wer ist nun aber der Paraklet? Schelling ist zu bescheiden, sich solcher Dinge anzumaßen, aber seinen dürren Doppelgänger, den Hegel, hat ja jemand auf dem Sande schon als den Wissensheiland erkannt!

7. Georg Wilhelm Friedrich Hegel.

In derselben Richtung der Gedankenbewegung wie Fichte und Schelling hat auch Georg Wilhelm Friedrich Hegel (geboren 1770, gestorben als Professor zu Berlin 1832) sein Philosophem entwickelt. Hegel's Lehre gehört ihrem großen Einfluß nach mehr in die Geschichte der Schulpolizei zu Berlin als in die Geschichte der Philosophie, denn das Ministerium Altenstein hat ihr lange Zeit einen forcirten Curs hoch über Pari gesichert. Indessen so viele Mitsprechende haben sie bewundert und gepriesen, oft selbst ohne ihr beizustimmen, und so fordert die Vollständigkeit, daß ich auch hier mein Urtheil darüber gebe.

*) Philosophische Schriften. Band 1. Ueber die Freiheit. S. 458. u. ferner.

Hegel ist mit geringer Originalität Fichte und Schelling nachgegangen, in der Dialektik leitet ihn Fichte, in der Weltansicht vorzüglich Schelling. In der Ausführung seiner Lehre hat er dem Philosophem einen reichen Gehalt von Geschichte der Philosophie, Geschichte der Völker, der schönen Künste, der Religionen verbunden, den er mit in seine Vorträge aufnahm und welcher den weiten Umfang seiner Schriften gegeben hat. Indem ich aber hier nur sein Philosophem suche, kann ich seine Eigenthümlichkeit nur in seine neue mühsam ersonnene Dialektik setzen. Der Weltansicht nach steht ihm immer nur das Fichte-Schellingische Bild von der Welt als Selbstoffenbarung Gottes im Hintergrund und in der Ausführung bleibt er dem Gehalte nach ganz an Schelling gebunden. Seine ganze Weltansicht ist nur die Wiederholung von Schelling's absoluter Wissenschaft, jedoch der dialektischen Form nach in einer eigenthümlichen Ausbildung. Die Mitte der ganzen Hegelschen Arbeit ist nemlich die Lehre, welche er Logik nennt. Diese theilt er in die objective und subjective. Die objective ist die Lehre vom Sein und vom Wesen, ungefähr das, was andere Philosophen speculative Metaphysik nennen; die subjective Logik soll die Lehre vom Begriff oder von der Idee sein und wird ungefähr das, was andere Logik nennen. Die objective Logik hat Hegel mit großer Ruhe, Bestimmtheit und Ausführlichkeit ausgearbeitet, sie ist aber in der That nur eine Ueberarbeitung der Lehre von den Kategorien, wie Fichte diese unbestimmter in der Grundlage und dem eigenthümlichen der Wissenschaftslehre besprochen hatte, und dabei ein todtes Besprechen der von Kant in Empfang genommenen Kategorien und rein anschaulichen Vorstellungen ohne irgend eine eigne lebendige Entwickelung der Gedanken. Hinter dieser Logik steht

steht dann noch eine Lehre von der stufenweisen Ausbildung des menschlichen Geistes, wie dieser von der anschaulichen Vorstellung der Dinge zu der verständigen Erkenntniß unter allgemeinen Begriffen und endlich zu der vollständigen wissenschaftlichen Erkenntniß in den Begriffen selbst gelangt. Diese Lehre hat Hegel aber in der Phänomenologie des Geistes auf eine höchst schwerfällige und verworrene Weise gegeben, so daß darin die Entwickelung der menschlichen Erkenntniß immer nach Schelling's Bild von der werdenden Gottheit mit der Entwickelung des Weltgeistes gleichgestellt und verwechselt wird. Diese Lehre hängt nun darin mit der Logik zusammen, daß der menschliche Geist sich in der Philosophie über die gemein anschauliche Vorstellung der Dinge und über die endlichen Begriffe des abstrahirenden Verstandes zur Idee, das heißt zur concreten geistigen Einheit, zum Absoluten, zum concretallgemeinen, zum Begriff selbst als der Idee erheben soll. Diese höchste absolute Wissenschaft der Philosophie ist es dann, deren Wahrheit die Logik enthält, und welche zugleich Streben und Ziel des Weltgeistes sein soll. Also liegt in dieser Logik die Lösung des ganzen Räthsels und diese Lösung wird uns gegeben in der härtesten Wiederholung der Fichte-Schellingischen Fehler, nemlich in der unbeholfensten Rede, die bedeutungslose Vergleichungsformeln anstatt der Urtheile unterschiebt, auch die Kategorien nicht von den Ideen des Absoluten zu unterscheiden weiß. Der Begriff selbst und das concretallgemeine in der Idee läßt schon erkennen, daß wir wieder zum scholastischen Realismus zurückgeführt werden und dies geschieht in der That auf eine ganz geistlose Weise. Wir brauchen nur die ersten Lehren der objectiven Logik anzusehen, um uns die ganze Sache klar zu machen.

Diese Logik geht aus von den weisen Sprüchen: Gott ist das Sein; das Sein ist Nichts; Sein und Nichts ist dasselbe. Indessen so ganz ist Sein und Nichts doch nicht dasselbe, denn das Nichts ist eigentlich nicht Nichts, sondern nur „nicht dieses bestimmte." Also Sein und Nichts sind nicht dasselbe, sondern sie treten in Verbindung mit einander; diese Verbindung ist Werden. Dies ist ja wol klar! Es ist ja ein alter Spruch: das Werden ist theils Entstehen, wo aus Nichts Etwas wird, theils Vergehen, wo aus Etwas Nichts wird. Also das Sein erkannte das Nichts und zeugete Werden. Wo nun das Werden wird, da giebt es doch auch gewordene Sachen, also Dinge, Substanzen. Haben wir aber Substanz und Werden, da kann ja auch Ursache und Wirkung nicht fehlen und dann auch nicht Nothwendigkeit und Möglichkeit. Wir sind durch die Tafel der Kategorien hindurch, wir sind fertig!

Aber wie sind wir nur zum Anfang gekommen? Sein ist Nichts, das, sagt Hegel selbst, sei der gemeinen Vorstellung ein paradoxer Spruch, doch für den, der sich auf das concretallgemeine und auf den Begriff selbst verstehe, soll es ein Spruch hoher Weisheit, wol gar der Ausspruch der Idee der Gottheit selbst sein. Ich entgegne ihm aber, die Weisheit sei gar nicht so hoch, er verstehe nur den Spruch des alten Stilpon vom Kohlstrauch noch nicht. Stilpon lehrte: dieser Kohlstrauch ist nicht der Kohl; Kohl gab es schon vor tausend Jahren, und deutete damit auf den Unterschied der Erkenntniß von Einzelwesen und des Denkens allgemeiner Begriffe. Hegel sagt selbst, unter Nichts verstehe er nicht eigentlich Nichts, sondern nur „nicht dieses bestimmte." Das heißt also ungefähr einen allgemeinen Begriff, und nun hat er vollkommen Recht: Sein ist Nichts, denn das

Wort Sein bedeutet kein bestimmtes Ding, sondern nur ein allgemeines Prädicat; das Seiende wäre erst etwa ein Ding. Aber nun wird diese ganze Rede zu einer bedeutungslosen Albernheit. Er hätte eben so gut anfangen können mit: Kohl ist Nichts; denn Kohl ist nicht dieses bestimmte; ein solches bestimmtes ist erst „dieser Kohlstrauch."

So steht es dann mit dieser ganzen Hegelschen objectiven Logik, sie enthält keine einzige wahre Behauptung, sondern nur leere Vergleichungsformeln von ganz abstracten Begriffen und diese ohne alles Princip für ihre nothwendige Verbindung zur Erkenntniß. Hegel ist, so wie er es in der Einleitung zur Encyklopädie fordert, in der Fortbildung der Fichteschen Abstraction vom Ich zum unbestimmt allgemeinsten der Abstraction zurückgedrängt worden und somit unmittelbar auf des Plotinos ὄν, ἕν und ἀγαθόν; aber das ἀγαθόν hat er in der Ausführung vergessen und daher diese geistlose Dürre der Abstraction erhalten. Wollen wir einmal wieder auf diese neoplatonischen Träume zurück, so erhalten wir diese viel anmuthiger, klarer und vollständiger, wenn wir dem Plotinos selbst folgen. So viel Hegel sich mit den Unterscheidungen der ontologischen Begriffe abmüht, erhält er darin doch gar keine Klarheit, weil er es für zu unbedeutend hielt, sich die Logik genauer bekannt zu machen. So trägt seine Sprache alle die Fehler, welche aus der Verwechslung von Verschiedenheit, Verneinung, Widerstreit und Widerspruch entstehen. Er will zum Beispiel Kant's Unterschied von Erscheinung und Ding an sich, aber wegen dieses Mangels an logischer Ausbildung versteht er Kant's Antinomien gar nicht.

Der Irrthum in dieser Rede des Hegel ist in der That so grob und so langweilig, daß Hegel ihn gewiß nicht begangen hätte, wenn er diese Lehre selbstdenkend gebildet hätte. Aber sie stand gar weit vom Selbstdenken. Hegel bildete nur Fichte's Wissenschaftslehre um, aber Fichte hatte seine Kategorien auch nicht selbst gedacht, sondern aus Reinhold's Theorie des Vorstellungsvermögens genommen, Reinhold aber endlich die seinigen aus Kant's Kritik der reinen Vernunft. So vererbt sich hier nur sehr verunstaltet Kant's Gedanke.

Hegel hat in seiner objectiven Logik, um die absolute Wissenschaft zu Stande zu bringen, nichts als die leeren abstracten Kategorien ohne mathematischen Schematismus, selbst ohne die Urtheilsform, so daß seine absolute Wissenschaft noch weit hinter der scholastischen Amphibolie der Reflexionsbegriffe zurückbleibt, weil ihm alle Subjectbestimmungen für das Urtheil fehlen.

Diese Dialektik seiner Logik scheint er nur, indem er Fichte und Schelling folgte, isolirt entwickelt zu haben. Erst später scheint er sich, wie die Einleitung in seine Encyklopädie zeigt, allgemeiner orientirt zu haben, und noch später, wie die Vorrede zur zweiten Auflage der Encyklopädie zeigt, wurde er erst die religionsphilosophische Bedeutung aller Philosophie gewahr.

Hegel's philosophische Betrachtungen sind uns sehr ausführlich durch den Druck bekannt gemacht worden. Er selbst hat vorzüglich die Phänomenologie des Geistes, die Logik, die Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften und die Philosophie des Rechts herausgegeben. In allen diesen Schriften, etwa nur die Rechtsphilosophie ausgenommen, ist er aber in die gehaltlose Leere seiner dialektischen Formeln geschlossen geblieben.

Seine Schüler haben ihm daher einen großen Dienst erwiesen, daß sie in getreuer Erinnerung auch seine Vorlesungen über Geschichte der Philosophie, Philosophie der Geschichte, Philosophie der Religion und über Aesthetik bekannt gemacht haben. Denn bleibt gleich der Tadel gegen ihn stehen, daß er im Vertrauen zu seiner sterilen Dialektik mit thörichtem Dünkel als ein in diesen Wissenschaften ganz Unkundiger über Naturwissenschaften und Psychologie abspricht, so zeigen diese Vorlesungen ihn doch als einen in Geschichte und Kunst kenntnißreichen Mann.

Aber was gelten diese Vorlesungen eigentlich für die Philosophie? Im Grunde folgen sie alle nur dem einen Gedanken, wie sich der Weltgeist in der Geschichte des Menschengeistes entwickelt habe. Dafür ist aber nur eine geschichtliche Darstellung gegeben, in welche ein philosophisches Gefüge nicht durch die Naturgesetze des Erdenlebens und nicht durch die Naturgesetze der Ausbildung des Menschengeistes, sondern nur durch die sterilen dialektischen Formeln des an sich und für sich, des substantiellen und subjectiven, des Aeußerlichen und Inneren u. s. w. gebracht ist. Am besten lesen sich die Vorlesungen über Philosophie der Geschichte, eben weil Gans, der sie redigirte, sie fast ganz von diesen leeren Formeln debarassirt hat, aber eben darum zeigen sie auch nur eine Kantianische Geschichte der Menschheit, in welcher nur erzählt wird, wie im Völkerleben der Mensch allmählich besser zu Verstande gekommen ist, und endlich im protestantischen Preußen sein Ziel erreicht haben soll.

Das ist nicht Philosophie, sondern Geschichte, und nicht Geschichte des Weltgeistes, sondern nur stückweis Geschichte der Chinesen, Perser, Griechen, Römer und Deutschen. In der von Marheineke redigirten Phi-

losophie der Religion werden die leeren dialektischen Formeln schon viel lästiger und noch weit mehr in der weitschichtigen von Hotho redigirten Aesthetik. Ich finde auch darin nur viele Andeutungen zur Geschichte der Religionen und zur Geschichte der schönen Künste, aber eigentlich weder Religionsphilosophie noch philosophische Aesthetik.

So viele treffende witzige Vergleichungen Hegel hier auch gegeben hat, so verdirbt ihm im Ganzen der unglückliche Nothwendigkeitsaberglaube doch wieder das Spiel, indem er die Zufälligkeit und Willkührlichkeit im menschlich Geschichtlichen nicht von der Nothwendigkeit philosophischer Wahrheiten zu unterscheiden weiß. Seine Philosophie der Religion fängt mit höchst unbestimmten Angaben über die Idee der Gottheit, über Frömmigkeit und Andacht an, und giebt gar keine philosophische Glaubenslehre, sondern alle bestimmte Religion wird nur als philosophische Construction der Religionsgeschichte besprochen, aber eben darin die Geschichte ganz falsch gefaßt, weil er sie mit Philosophie verwechselt. Durch die Völkergeschichte, die wir übersehen, geht allerdings eine stufenweise Fortbildung der religionsphilosophischen Ideen von dem ersten furchterregenden und Heilung versuchenden Zauber der Wilden bis hinauf zu der Ethik der Gesinnungen und dem Glauben, der nur in der Liebe lebendig wird. Aber die lebendige positive Religion im Leben der Völker trennt sich nicht in ihre verschiedenen Gestalten nach diesen philosophischen Abstractionen, sondern immer bleibt der alte Irrthum noch lange mit den höheren Ansichten im Volksleben vermengt. Dagegen sind die geschichtlichen Schilderungen Hegel's oft ganz falsch gezeichnet. Er zeigt sehr gut, wie oft die positive Religion bei wilden Völkerstämmen mit der furchterregenden ge-

heimnißvollen Zauberei anfängt, zum Beispiel in der Zauberwuth der Neger in Congo, in den Zaubereien der Schamanen sibirischer Völkerstämme. Aber dies ist kein allgemeines Gesetz; der schöne Stamm der Leni Lenape am Delaware hatte in seinem dichterisch begabten Geiste einen einfachen schönen Glauben an den großen Geist, daneben auch seine Zauberer, die aber eine ganz untergeordnete Rolle spielten. So zeichnet Hegel gleich von Anfang an unrichtig. Das Volk in China ist sehr abergläubisch, aber wo ist das anders? Da stellt nun Hegel die Staatsreligion in China und die ganze Religion der Bauddhas den Schamanen als Zauberreligion an die Seite. Wie soll denn aber die Ethik des Confucius, auf der die erste ruht, wie soll die Nirwanalehre der Bauddhas aus diesen Phantasien abgeleitet werden? Eben so gut könnte er die Religion der Christen im siebzehnten Jahrhundert der der Neger in Congo gleichstellen. Die Mönche der Inquisition und die bornirten protestantischen Geistlichen dieser Zeit glaubten ja so fest wie die Neger an Zauberei und Hexenmeister. Sie hatten wol von den Parsen gelernt, den Ormuzd und dessen Diener zum Schutze gegen den Argen anzurufen, aber sie verbrannten doch gern die Zauberer und erschlugen gern alle diejenigen, die nicht nach denselben Zauberformeln Gott verehren wollten, welche sie im Namen der rächenden Gottheit für die allein seligmachenden erklärten. Die Mönche der Inquisition, wie die zu Toulouse, mordeten in geiler Brunst eben wie die Hexenmeister in Congo. Ist nun aber darum Christenthum Zauberreligion?

Alle diese Vorlesungen helfen uns für die Grundansicht nicht weiter. Wir finden bei Hegel eine Uebersicht der ganzen Philosophie nur in der Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften. Hier theilt er in die drei

Theile Logik, Naturphilosophie und Philosophie des Geistes. Die Logik ist das, was wir Logik und Metaphysik nennen, die Naturphilosophie ist begreiflich die Lehre von der Körperwelt, die Philosophie des Geistes die Lehre von der Geisteswelt. Hegel meint dies tiefsinniger zu bestimmen, indem er die Naturphilosophie Lehre von der Idee in ihrem Anderssein und die Philosophie des Geistes Lehre von der Idee, wie sie aus ihrem Anderssein in sich zurückkehrt, nennt. Dies sind aber wol nur leere Worte und wir werden in der Ausführung das gewöhnliche über Körper und Geist erfahren. Sollten hier die Schicksale der Idee wirklich vollständig beschrieben werden, so fehlt offenbar der erste und letzte Theil. Denn in der Naturphilosophie wird das Leben der Idee in der Fremde, in der Philosophie des Geistes wird ihre Heimreise beschrieben. Da fehlt ja ihre Reise in die Fremde und dann ihr Aufenthalt in der Heimath. So zeigt es denn auch die Ausführung. In der Naturphilosophie zählt er nur die leeren von Mathematik und Erfahrung abgestreiften Begriffe der Mechanik, Physik und Naturgeschichte auf und in diesem ausgeplünderten Zustand soll die aller ihrer Reichthümer beraubte Naturwissenschaft zur Philosophie geworden sein. Die Philosophie des Geistes theilt er in Philosophie des subjectiven, objectiven und absoluten Geistes. Das klingt fremd, ist aber nur eine ungewöhnliche Namengebung für Psychologie, Politik und Religionsphilosophie. Die Philosophie des subjectiven Geistes zählt wieder nur leere von der Erfahrung abgestreifte Begriffe der empirischen Psychologie auf. Die Politik hingegen hat er als Rechtslehre gehaltreicher besonders bearbeitet, aber der Gehalt ist der der Kantianischen Naturrechte. Die Religionslehre endlich hat wieder nur leere allge-

meine Begriffe mit der Forderung einer absoluten Wissenschaft von Gott, die er aber schuldig geblieben ist.

Hegel hatte sich eine Einbildung von der dialektischen Gedankenbewegung gemacht, nach welcher alle Erfahrungserkenntniß, wie sie auf Beobachtung gegründet wird, nur eine oberflächliche gemeine Vorstellung sei, hingegen der philosophische Tiefsinn allein darin liege, daß das an und für sich Sein der Idee und der Begriff selbst erkannt werde. Dieser philosophische Tiefsinn bleibt dann mit dem Gehalt der menschlichen Erkenntniß nur durch das System der Begriffe in Berührung, kann nie die Gesetze der Wissenschaft, nie die Wahrheiten selbst, sondern nur die leeren Definitionen der Begriffe erreichen. Sehen wir also auch noch davon ab, daß er seine Definitionen selbst ganz gehaltlos nur aus den leeren Formeln seiner willkührlichen scholastischen Logik zusammengestellt hat, so bleibt doch das ganze Unternehmen dem zu vergleichen, wenn jemand meinte, die Einsicht in die Geometrie darin schon zu besitzen, daß er nur die den Büchern der Euklidischen Elemente vorgesetzten Definitionen auswendig wüßte.

Sollte jemand getreu in Hegel's Schule die Naturphilosophie und die Psychologie selbst ausbilden, so würde er höchstens die Ueberschriften der Kapitel nach den Formeln entlehnen, den Gehalt der Wissenschaft müßte er anderwärts her hinzubringen.

Die Nichtigkeit dieser ganzen Hegelschen Dialektik habe ich schon anderwärts zu zeigen gesucht*), komme aber hier nochmals darauf zurück, weil so viele durch diese unbeholfene und verworrene Sprachweise irre ge-

*) Für Theologie und Philosophie. Eine Oppositionsschrift. 1828. Bd. 1. Heft 2. S. 88.

führt werden und besonders um ihre widersinnigen Anmaßungen gegen Naturphilosophie und Religionsphilosophie zurückzuweisen.

Hegel's Naturphilosophie ist freilich nur blindlings von Schelling herüber genommen, ich kann aber hier darüber nicht weiter mit Schelling streiten, denn dieser philosophirt darüber nicht mehr, er mysticirt nur, stellt sich als Magus, Kabbalist und Divinator, da mag ihm denn glauben, wer Lust hat. Bei Hegel hingegen behält Alles einen trockneren wissenschaftlichen Anstrich, und dabei wird die widersinnige Anmaßung, mit leeren metaphysischen Unterscheidungen die mathematische Physik begründen zu wollen, sehr lästig. Hier will ich denn auch Hegel's Freunden die Freude gönnen, mit dialektischer Gedankenbewegung die Spinnen von den Krebsen zu unterscheiden, ich trete nur den Grundlagen der mathematischen Physik entgegen, so wie diese durch dialektische Gedankenbewegung gewonnen werden sollen. Dies Ganze kommt dann freilich nur auf zwei Mißgriffe zurück, die Schelling verschuldet hat. Nemlich erstens die Posse eines Streites gegen Newton für Keppler, womit Schelling offenbar nur Goethe schmeichelte, und zweitens der unglückliche Gedanke, die Grundgesetze der physischen Astronomie metaphysisch zu beweisen. Ich wiederhole also meine Protestation gegen diesen Unsinn in Hegel's Naturphilosophie.

Encyklopädie §. 266. wird gelehrt: „Stoß und Widerstand hat eine substantielle Grundlage in einem den einzelnen Körpern gemeinschaftlichen außer ihnen liegenden Centrum, und jene ihre äußerlich gesetzte, accidentelle Bewegung geht in die Ruhe in diesem Mittelpunkt über, — eine Ruhe, die zugleich, indem das Centrum außer der Materie ist, nur ein Streben, und in dem

Verhältnisse der in Körper besonderten Materie und ihrer verschiedenen Entfernungen vom Mittelpunkt ein Druck ist. Dies Streben, im Verhältniß des Getrenntseins des Körpers durch einen relativ leeren Raum von dem Mittelpunkt seiner Schwere, ist der Fall, die wesentliche Bewegung, in welche jene accidentelle übergeht." Der Leser wird leicht bemerken, daß hiermit der Satz: kein Körper an der Erde kann der Einwirkung der Schwerkraft entzogen werden, — nur höchst unklar und ungenau ausgesprochen werde, um ihm dialektische Tiefe zu geben. Durch letztere soll denn nun Newton zurecht gewiesen werden. „Der Wurf enthält die Möglichkeit der accidentellen Bewegung gegen die wesentliche des Falls, indem der Körper auch als das Abstractum existirt. Aber diese Abstraction der Körper qua Körper, ist unzertrennlich verknüpft mit seiner Schwere, und so drängt sich bei dem Wurf diese Schwere von selbst auf, in Betracht gezogen werden zu müssen. Der Wurf abgesondert, für sich existirend kann nicht aufgezeigt werden. Solche Trennung der äußerlichen und der wesentlichen Bewegung gehört weder der Natur und der Erfahrung, noch dem Begriffe, nur der Reflexion an. Ein anderes ist es, sie, was nothwendig ist, zu unterscheiden, ein anderes, sie als physisch selbstständige Existenzen zu betrachten." — Ferner heißt es in Beziehung auf die Pendelbewegung: „Die Reibung ist ein Hinderniß, aber nicht die wesentliche Hemmung der äußerlichen accidentellen Bewegung. Es bleibt, daß die accidentelle Bewegung unzertrennlich mit der Schwere verbunden ist, und für sich in die Richtung der letzteren, der substantiellen Bestimmung der Materie übergeht und ihr unterliegt." — Hierdurch soll nun Newton's (d. h. aller Mathematiker seit Galilei) Ansicht von der Wurfbewegung eines

Fehlers geziehen sein. Ich begreife nicht, wie und worin; sehe aber wol, daß Hegel's letzter Satz baarer Unsinn sei. Keine Bewegung ändert für sich ihre Richtung, und keine Wurfbewegung, deren Richtung einmal außer der Richtung des freien Falles liegt, kann durch die Schwerkraft allein in die senkrechte verwandelt werden. Gegen Newton soll eigentlich gelten, „daß der Wurf nicht für sich existirend aufgezeigt werden könne," und „daß die äußerliche und die wesentliche Bewegung nicht als physisch selbstständige Existenzen betrachtet werden können." Solche unbestimmte Behauptungen hat Newton nie gemacht, daß aber in jeder Wurfbewegung die Anfangsgeschwindigkeit nicht durch die Wirkung der Schwere auf den geworfenen Körper bestimmt und oft durch Kräfte bewirkt werde, welche physisch unabhängig von der Schwere wirken, weiß jeder Physiker. Hingegen die ganze Hegelsche Unterscheidung der äußerlichen und wesentlichen Bewegung taugt der Wissenschaft nichts, indem alle Zusammensetzung der Bewegung nach denselben Gesetzen der Phoronomie und Mechanik construirt werden muß, wobei jedem Punkt in jedem Augenblick eine Tangentialgeschwindigkeit als Erfolg der früheren Gegenwirkung und eine augenblickliche Beschleunigung durch die jetzt wirkenden Kräfte zukommt. Wollte sich Hegel aber nicht mit bloßen mathematischen Reflexionen befassen, so hätte er vor allen Dingen vom Centrum der Schwere nicht reden sollen, denn dieser Mittelpunkt der Kräfte existirt nirgend in der Natur, sondern nur in den Hülfsconstructionen der Wissenschaft, unter Voraussetzung gleicher Dichtigkeit und vollkommner Kugelgestalt des Weltkörpers.

Dieser Mißgriff führt ihn im §. 267. zu noch auffallenderen Fehlern. Da er die mathematische Vorstellung

vom Centrum für das physikalisch erste, und den freien Fall für die wesentliche Bewegung erklärt hat, so meint er Galilei's Gesetz: „die durchlaufenen Räume verhalten sich wie die Quadrate der verflossenen Zeiten," naturphilosophisch beweisen zu müssen. Aber darin widerspricht er ganz sich selbst. Dies ist eben ein Gesetz, welches nirgend in der Natur selbst gilt, sondern nur zu den mathematischen Reflexionen gehört. Wir berechnen daraus annäherungsweise die Erfahrung, und construiren daraus die wirklich geltenden Gesetze, weil die constante Beschleunigung, für die es allein gilt, die mathematisch einfachste Voraussetzung ist. In der Natur gilt für den freien Fall nie das Gesetz der constanten Beschleunigung, sondern Newton's Gesetz der nach dem umgekehrten Verhältniß der Quadrate der Entfernung veränderlichen Beschleunigung. Hegel's mathematische Darstellung der Sache ist noch obenein ganz falsch. Er sagt: „Die schlechtgleichförmige Bewegung hat die durchlaufenen Räume den Zeiten proportional; die beschleunigte ist, in der die Geschwindigkeit zunimmt, die gleichförmig beschleunigte Bewegung somit, in der die Geschwindigkeiten den verflossenen Zeiten proportional sind; $\frac{V}{t}$ also $\frac{s}{t^2}$. V ist die Geschwindigkeit überhaupt, die noch unbestimmte; deswegen ist sie zugleich die abstracte, d. i. schlechtgleichförmige. Die Schwierigkeit bei dem Beweisen liegt darin, $\frac{s}{t}$ mit dem Gedanken als schlechtgleichförmige, und zugleich als unbestimmte, abstracte Geschwindigkeit überhaupt zu fassen. Jener Umweg des von der mathematischen Exposition hergenommenen Beweisens dient für das Bedürfniß, die Geschwindigkeit als die schlechtgleichförmige $\frac{s}{t}$ zu nehmen. Allein die Geschwindigkeit in

allgemeiner Bedeutung muß allenthalben recurriren. So in dem Satze, daß die Geschwindigkeit den Zeiten proportional ist, ist die Geschwindigkeit zunächst überhaupt gesagt und damit mathematisch $\frac{s}{t}$, die schlechtgleichförmige, aber damit, daß sie den Zeiten proportional sei, ist sie vielmehr die gleichförmig beschleunigte $\frac{s}{t^2}$." Das letzte ist wieder baarer Unsinn. Die Formel $\frac{V}{t} = \frac{s}{t^2}$ mißt gar keine Geschwindigkeit, sondern die **Beschleunigung** für gleichförmigbeschleunigte Bewegung. Nur $V = \frac{s}{t}$ bezeichnet hier Geschwindigkeit, und diese ist keineswegs eine unbestimmte, sondern für jeden Werth von t eine ganz bestimmte Endgeschwindigkeit. Die Kunst ist aber, zu beweisen, daß in $V = \frac{s}{t}$, als Endgeschwindigkeit für gleichförmige Beschleunigung vom Anfang der Bewegung an s das doppelte des vom Anfang der Bewegung an während der Zeit t durchlaufenen Raumes sei. Dann folgt aus der Erklärung der gleichförmigen Beschleunigung unmittelbar, daß $\frac{V}{t} = \frac{s}{t^2}$ das Maaß der gleichförmigen Beschleunigung sei. Von diesem entscheidenden spricht Hegel gar nicht, führt aber anstatt dessen folgenden besser sein sollenden Beweis aus: „Das Gesetz des Falles ist gegen die abstracte gleichförmige Geschwindigkeit des todten, von außen bestimmten Mechanismus, ein freies Naturgesetz, d. h. das eine Seite hat, die sich aus dem Begriffe des Körpers bestimmt. Indem daraus folgt, daß es aus diesem muß abgeleitet werden können, so ist auch einmal dieses sich vorzusetzen, und der Weg anzugeben, wie das Galileische Gesetz mit der Begriffsbestimmung zusammenhängt.

Dieser Zusammenhang ist aber als einfach darin liegend anzusehen, daß, weil hier der Begriff zum bestimmen kommt, die Begriffsbestimmungen der Zeit und des Raumes gegen einander frei werden, d. h. ihre Größenbestimmungen sich nach jenen verhalten. Nun ist aber die Zeit das Moment der Negation, des Fürsichseins, das Princip des Eins, und ihre Größe (irgend eine empirische Zahl) ist im Verhältniß zum Raum als die Einheit oder als Nenner zu nehmen. Der Raum dagegen ist das Außereinandersein, und zwar keiner andern Größe, als eben der Größe der Zeit. Denn die Geschwindigkeit dieser freien Bewegung ist eben dies, daß Zeit und Raum nicht äußerlich, nicht zufällig gegen einander sind, sondern beider Eine Bestimmung ist. Die als der Form der Zeit, der Einheit, entgegengesetzte Form des Außereinander des Raumes, und ohne daß irgend eine andere Bestimmtheit sich einmischt, ist das Quadrat, — die Größe außer sich kommend, in eine zweite Dimension sich setzend, sich somit vermehrend, aber nach keiner andern als ihrer eignen Bestimmtheit, — diesem Erweitern sich selbst zur Grenze machend, und in ihrem anderswerden so sich nur auf sich beziehend. Dies ist der Beweis des Gesetzes des Falls aus dem Begriffe der Sache.“ — Potz Weisheit und Redensarten! Großer der seichten Mathematik verborgener Tiefsinn: das Moment der Negation ist das Princip des Eins; das Quadrat ist die außer sich kommende Größe sich nach ihrer eignen Bestimmtheit vermehrend!

Dies sind die Vorbereitungen zu der Hauptlehre von der absolutfreien Bewegung der Planeten, welcher er den Namen absolute Mechanik beilegt. Hier kommen wir wieder auf das bekannte Vorurtheil gegen Newton, welches Hegel nun einmal durch einige übereilte Be-

hauptungen Schelling's eigen geworden ist. In §. 270. sagt er: „Die planetarischen Körper sind als die unmittelbar concreten in ihrer Existenz die vollkommensten. Man pflegt die Sonne für das vortrefflichste zu nehmen, in sofern der Verstand das Abstracte dem Concreten vorzieht, wie sogar die Fixsterne höher geachtet werden, als die Körper des Sonnensystems. Die centrumlose Körperlichkeit, als der Aeußerlichkeit angehörig, besondert sich an ihr selbst, zum Gegensatz des lunarischen und cometarischen Körpers." — Dies wird ohne Zweifel Hegel sehr gut verstehen. Er fährt fort: „Die Gesetze der absolut freien Bewegung sind bekanntlich von Keppler entdeckt worden; — eine Entdeckung von unsterblichem Ruhme. Bewiesen hat Keppler dieselben in dem Sinne, daß er für die empirischen Data ihren allgemeinen Ausdruck gefunden hat. Es ist seitdem zu einer allgemeinen Redensart geworden, daß Newton erst die Beweise jener Gesetze gefunden habe. Nicht leicht ist ein Ruhm ungerechter von einem ersten Entdecker auf einen andern übergegangen." Dies verstehen wir auch, und ersehen daraus, daß Hegel sehr wenig Einsicht in diese Sache habe. Wo ist denn der Narr oder Unwissende, der Kepplern die Entdeckung und den Beweis für die drei großen Gesetze in dem Sinne, wie Hegel treffend sagt, abgesprochen; wo der Astronom oder Mathematiker, der Keppler's unsterbliches Verdienst nicht anerkannt hätte?

Keppler hat nachgewiesen durch unendlich mühsame Vergleichung der Beobachtungen, daß die sechs damals bekannten Planeten sich nach seinen drei Gesetzen bewegen; aber Newton hat zuerst bewiesen, daß diese Gesetze Folgen des einen Princips der allgemeinen Schwere seien; er hat somit die Entdeckungen Galilei's und

Kepp-

Keppler's unter einem Princip verbunden, und der Astronomie die großen Erweiterungen der Theorie zur Berechnung aller Planeten- und Cometenbahnen, zur Berechnung der gegenseitigen Störungen, der Mondenbewegungen, des Einflusses der Gestalt der Weltkörper, des Vorrückens der Nachtgleichen, der Ebbe und Fluth u. s. w. gegeben. Er hat die Wissenschaft auf den Standpunkt der physischen Astronomie gestellt, von welchem aus in seiner Schule alle Erweiterungen derselben in der folgenden Zeit allein möglich wurden.

Doch Hegel meint seine Behauptung bewiesen zu haben. Er bemerkt, daß von den Mathematikern zugestanden wird, daß die Newtonischen Formeln sich aus den Kepplerischen Gesetzen ableiten lassen. Dies ist ein sehr ungenauer Ausdruck, da Newton's Princip der höhere Erklärungsgrund ist, und Keppler's Gesetze nur besondere Folgen desselben sind. Indessen auch, soweit die Behauptung wahr ist, wissen dies die Mathematiker doch erst, weil sie von Newton so rechnen gelernt haben. Hegel fährt zwar fort: „im dritten Kepplerischen Gesetz ist $\frac{A^3}{T^2}$ das Constante. Dies als $\frac{A.A^2}{T^2}$ gesetzt und mit Newton $\frac{A}{T^2}$ die allgemeine Schwere genannt, so ist sein Ausdruck von der Wirkung der Schwere im umgekehrten Verhältnisse des Quadrates der Entfernungen vorhanden;" — aber der vornehme Metaphysiker spricht abermals nur Unsinn. Die Formel $\frac{A}{T^2}$ ist das constante Maaß der Beschleunigung für die Wurfbewegung im Kreis, und gar keine Bestimmung der allgemeinen Schwere. Eben um hier vom Kreis auf die Ellipse zu kommen, bedürfen wir der Newtonischen Methoden.

Und mit solchem sich gleichbleibenden Dünkel führt diese Dialektik ihr abgeschmacktes Geschwätz durch alle Haupttheile der Naturwissenschaften durch. Sehr drollig ist das Gerede über das Licht: „Die erste qualificirte Materie ist sie, als ihre reine Identität mit sich, die erste abstracte Manifestation. Als daseiend ist sie die Beziehung auf sich als selbstständig gegen die andern Bestimmungen der Totalität. Dies existirende allgemeine Selbst der Materie ist das Licht, — als Individualität der Stern, und derselbe als Moment der Totalität die Sonne.“ Mit Hülfe dieser Entdeckung wird §. 278. auch der Spiegel in das ewige Reich der dialektischen Wahrheit aufgenommen, und eine Erklärung der Polarisation des Lichtes gegeben. Da haben sich nun Huyghens, Newton, Malus, Arago, Biot, Sebek, Brewster und Andere so viele Mühe gegeben, der Natur die Gesetze dieser Polarisation abzufragen, und deren keiner hat bemerkt, daß in der dialektischen Welt der Manifestationen zwei auf einander senkrechte Ebenen negativ zu einander sind, wodurch doch offenbar für jeden die Polarisation des Lichtes erklärt ist, der nichts davon zu wissen verlangt.

Das System der Eintrocknung alles Wissens einzig auf die reinen dialektischen Formen behält Hegel auch in der Philosophie des Geistes bei. Der wissenschaftliche Gehalt, auf welchen sich diese Lehre bezieht, ist gleich klar, wir nennen ihn Psychologie, Ethik und Religionslehre, Hegel dagegen Lehre vom subjectiven, objectiven und vom absoluten Geist. Er lehnt gleich anfangs allen bestimmten psychologischen Gehalt von sich ab, und giebt den Begriff des Geistes in folgender Weise: „Der Geist hat für uns die Natur zu seiner Voraussetzung, deren Wahrheit, und damit deren absolut Erstes er ist. In dieser Wahrheit ist die Natur verschwunden, und der

Geist hat sich als die zu ihrem Fürsichsein gelangte Idee ergeben, deren Object eben sowohl, als das Subject der Begriff ist. Diese Identität ist absolute Negativität, weil in der Natur der Begriff seine vollkommne äußerliche Objectivität hat, diese seine Entäußerung aber aufgehoben, und er in dieser sich identisch mit sich geworden ist. Er ist diese Identität somit zugleich nur, als Zurückkommen aus der Natur.“ Die leeren Formeln: Fürsichsein der Idee in der absoluten Negativität der Identität als Zurückkommen aus der Natur, soll uns den Inhalt der Psychologie ersetzen. Auch bemerkt er: „Die Bücher des Aristoteles über die Seele mit seinen Abhandlungen über besondere Seiten und Zustände derselben sind deswegen noch immer das vorzüglichste oder einzige Werk von speculativem Interesse über diesen Gegenstand (nemlich die empirische Psychologie). Der wesentliche Zweck einer Philosophie des Geistes kann nur sein, den Begriff in die Erkenntniß des Geistes wieder einzuführen und den Sinn der aristotelischen Bücher wieder aufzuschließen.“ Also eben wie im vorigen der treue Schüler Hegelscher Dialektik für die Philosophie der Natur alle Kenntniß der neuern Entdeckungen in den Naturwissenschaften von sich abzuhalten angewiesen wurde, so wird ihm auch hier gerathen, sich ja nicht mit den großen Erweiterungen der Psychologie und praktischen Philosophie zu befassen, welche in neueren Zeiten gewonnen wurde, sondern sich streng bei der Hungercur der metaphysischen Dialektik zu halten. Anstatt des Reichthums aller Erfahrungen über das Geistesleben der Menschen bleibt hier nur die Geschichte des Concretwerdens der allgemeinen Seele zu betrachten, wobei die concret gewordene der Verstand sein soll. Auf diese Formeln wird dann stufenweis der als bekannt vorausgesetzte Gehalt der Psychologie zurückgewiesen. Die

dialektische Construction des animalischen Magnetismus lautet z. B. so: „Die Individualität als Totalität zunächst ist zwar ein monadisches Individuum, aber als unmittelbar noch nicht als Es selbst, nicht in sich reflectirt, und darum passiv. Somit ist seine selbstische Individualität ein anderes Individuum, das deren Subject ist, von dessen empfindender Selbstischkeit es als eine Substanz, welche nur unselbstständiges Prädicat ist, durchzittert, und auf eine völlig widerstandslose Weise bestimmt wird; dies Subject kann so dessen Genius genannt werden." — „Diese passive Totalität als Form, Zustand des selbstbewußten, gebildeten besonnenen Menschen ist Krankheit, in der das Individuum sich unvermittelt zu dem concreten Inhalt seiner selbst, so zu sagen seiner als Genius bewußt ist; — animalischer Magnetismus und mit ihm verwandte Zustände." Wieder leere Redensarten, unter denen der klugthuende Dialektiker andern Leuten gnädig Beifall winkt, demgemäß, wie sie ihm aus andern Gründen gefallen oder mißfallen, denn die Formel dient nach Belieben jedem Aberglauben. Hegel läßt die Divination unbestimmt, gestattet aber allen übertriebenen Erzählungen vom Rapport mit dem Magnetiseur, dem Sehen und Hören mit den Fingern, der Herzgrube, dem Magen (nicht auch dem Niesen mit der Fußzehe?) die Wahrheit.

So gehen unter der Ueberschrift Anthropologie die Formeln an den von der Erfahrung gezeigten körperlichen Bedingungen des Geisteslebens vorüber; thun klüger als die Erfahrung, und können doch nicht eines ihrer Gesetze klar und bestimmt aussprechen. Die folgenden Abschnitte aber führen an noch unbestimmter gehaltenen allgemeinen Begriffen der Psychologie selbst vorbei.

Dann kommen wir in der Lehre vom objectiven Geist wieder auf festeren Boden, indem ein Auszug aus dem Naturrecht des Verfassers sich doch zuweilen auf die Sache selbst einläßt. Nur leider wieder mit der schlüpfrigen unbestimmten Rede, welche meist nur die herkömmliche Lehre verschränkt ausspricht.

Der Absicht nach ist Hegel's Rechtslehre großartig gedacht, indem er eine Vereinigung von Rechtslehre und Tugendlehre in der Unterordnung des ganzen Staatslebens unter die Ideen der Sittlichkeit suchte. Den lebhafteren Ausführungen einzelner Anmerkungen sieht man den Einfluß der politischen Streitigkeiten an, welche in den ersten Jahren nach dem letzten Frieden in Deutschland die Gemüther bewegten. Damit habe ich hier nicht zu streiten. Wer mich kennt, weiß, daß ich es mit Abälard halte und nicht mit dem Pabst. Hier kommt es nur auf den Werth der ganzen Lehre für die Fortbildung des philosophischen Geistes an und dafür habe ich zu behaupten, daß Hegel dem Gehalte nach ganz bei Kant geblieben ist, aber mit Beibehaltung seines eigenen dialektischen Fehlers. Er geht die Begriffe durch nach der Eintheilung in Urrecht, hypothetisches Naturrecht und angewandtes Naturrecht oder Gesellschaftsrecht. Das erste in der Einleitung; das zweite, die Lehre von Eigenthum und Vertrag nennt er abstractes Recht; das Gesellschaftsrecht nach Familie und Staat nennt er Sittlichkeit. Die Ausführung der Lehre besteht nun fast allein in einer recht ausführlichen Stellung der Begriffe ohne Darstellung der ethischen Gesetze und der politischen Naturgesetze.

So liegt es gleich in seiner Definition des Rechtes; Recht ist Dasein des freien Willens, Recht ist die Freiheit als Idee, womit er ganz Kant's Bestimmung des Urrechtes folgt in seinem unbestimmtesten Ausspruch;

denn das Gesetz der Beschränkung der Freiheit zur Zusammenstimmung mit der Freiheit Aller will er schon nicht zulassen.

Nun ist aber doch Recht in der vollen objectiven Bedeutung, (wie in römisches Recht, Landrecht) nicht Freiheit, sondern Gesetz der geselligen Ordnung im Menschenleben und im Staate, und in eminenterem Sinne das Gesetz der guten geselligen Ordnung. Da fehlt nun im Hegelschen Entwurf durchaus aller Gehalt der Lehre, aus welchem die Beurtheilungsgründe für diese Ordnung und das gute in derselben entlehnt werden müssen.

Sehen wir dies noch etwas näher an. Dem Gehalte nach wiederholt Hegel's Naturrecht unsre Kantischen Lehrbücher, so wie diese die eigenthümlich Kantischen Ansichten nach und nach in die früher großentheils aus den Institutionen des römischen Rechts entlehnte Begriffsreihe eingetragen haben. Hegel geht (§. 36.) von der Idee der persönlichen Würde aus, giebt dann den Begriff und die Arten des Eigenthums, den Begriff und die römischen Arten der Verträge; ferner die Begriffe vom Unrecht, nachher die Lehre von der Zurechnung und zuletzt das sogenannte angewandte Naturrecht unter der Ueberschrift Sittlichkeit, nemlich die Lehren von der Familie, der bürgerlichen Gesellschaft, dem Staate, dem Weltbürgerrechte. Dabei geben wir ihm gern zu, daß er in den zerstreuten Anmerkungen manche gute Andeutungen gegeben habe, aber wir finden darin kein ihm gehörendes Eigenthümliches; er überliefert im Ganzen das gegebene Material mit vielen herkömmlichen Fehlern, und ohne einen ihm eigenen folgerichtigen Zusammenhang der Lehren. Selbst bei scheinbar ganz bestimmten wissenschaftlichen Fragen bleibt die Sprache so schlüpfrig unbestimmt, daß doch keine klare und scharfe Entscheidung damit ge-

geben wird. Wir können als das ihm Eigene nur die durchlaufende Formelsprache der Paragraphen erkennen, aber diese ist von so unbestimmter Bedeutung, daß der damit gemeinte Gedanke immer erst anderwärts her erborgt sein muß, wenn er verstanden werden soll. Die Grundlage der tiefern Bedeutung seiner Lehre, worin er sich unter die Oberflächlichkeit der Kantischen und meiner Lehre (§ 6. u. §. 15.) zu versenken denkt, kann doch nur in den Sätzen der Einleitung liegen. Unter diesen hat aber nur §. 3., in welchem die verschiedenen Bestimmungsgründe des positiven Rechts kurz und ohne Anwendung angegeben werden, einen klaren Inhalt. Das Ganze soll die Lehre von den Ideen der Willensfreiheit und des Rechts enthalten; aber hören wir einmal, wie davon gesprochen wird! In §. 7. heißt es: „der Wille ist die in sich reflectirte und dadurch zur Allgemeinheit zurückgeführte Besonderheit, — Einzelheit; die Selbstbestimmung des Ich in Einem, sich als das negative seiner selbst, nemlich als bestimmt, beschränkt zu setzen und bei sich d. i. in seiner Identität mit sich und Allgemeinheit zu bleiben und in der Bestimmung sich nur mit sich selbst zusammenzuschließen. — Ich bestimmt sich, in sofern es die Beziehung der Negativität auf sich selbst ist. Als diese Beziehung auf sich ist es eben so gleichgültig gegen diese Bestimmtheit, weiß sie als die seinige und ideelle, als eine bloße Möglichkeit, durch die es nicht gebunden ist, weil es sich in derselben setzt. — Dies ist die Freiheit des Willens, welche seinen Begriff oder Substantialität, seine Schwere so ausmacht, wie die Schwere die Substantialität der Körper." Dazu nun wird §. 29. gesagt: „Dies, daß ein Dasein überhaupt Dasein des freien Willens ist, ist das Recht. — Es ist somit überhaupt die Freiheit als Idee." Mit diesen Formeln sollen

wir belehrt sein über Wille, Freiheit und Recht. Nur §. 11. wird einmal erwähnt, daß die Erscheinung des Willens Neigungen, Begierden, Triebe voraussetze, gleich aber ein verachtender Seitenblick auf die empirische Psychologie geworfen, welche diese näher beschreibe und von ihnen erzähle. Also „Freiheit des Willens ist die Schwere des Willens," das ist der kostbare Schlüssel für die Lehre von der Zurechnung; „Recht ist die Schwere des Willens als Idee" ist das neue Princip der Rechtslehre! Wahrlich, wer nicht lange zuvor weiß, wie er mit der Rechtslehre daran ist, der wird es mit diesen Redensarten nicht zwingen, und wer mit den letzten spielen will, der wird sich nach Gefallen anstellen können, als ob er jeden beliebigen Glauben, Unglauben, oder Aberglauben widerlege oder beweise. Leset einmal in §. 7. für Ich „Kanonenkugel," für weiß, „hat" und für Wille „Wurfbewegung" ob es nicht eben so gut, und eben so schlecht zupaßt, wie zuvor!

Den Schluß macht die Lehre vom absoluten Geist, also die Lehre von Gott oder die Religionslehre. Hier setzt Hegel voraus, daß er mit guten Christen spreche, welche Gott im Glauben andächtig verehren und wohl wissen, daß diese Verehrung werkthätig werden solle in der sittlichen Ausbildung der Famile und des bürgerlichen Lebens im Staate. Allein was er selber giebt, ist wieder leere dialektische Formel, in welcher nur Schelling's totale Indifferenz und absolutes Wedernoch wiederholt wird.

So lehrt er: „der absolute Geist ist ewig in sich seiende, in sich zurückkehrende und zurückgekehrte Identität, die eine und allgemeine Substanz. „Diese Lehre soll nicht Pantheismus sein, denn Gott ist nicht das All der Dinge, sondern das Wedernoch der Substantialität.

Diese Lehre von der ewigen Identität oder der allgemeinen Substanz soll nun die Glaubenslehre sein, dafür aber giebt er folgende haltlose Bestimmung: „Das subjective Bewußtsein des absoluten Geistes ist wesentlich in sich Proceß, dessen unmittelbare und substantielle Einheit der Glaube in dem Zeugniß des Geistes als die Gewißheit von der objectiven Wahrheit ist.“ — „Daß überhaupt Glaube dem Wissen nicht entgegengesetzt, sondern Glauben vielmehr ein Wissen ist, und jener nur eine besondere Form von diesem, ist oben §. 63. Anm. bemerkt worden.“ Aber jene Anmerkung lautet nur: „der Ausdruck Glauben jedoch führt den besondern Vortheil mit sich, daß er an den christlich religiösen Glauben erinnert, diesen einzuschließen, oder gar leicht dasselbe zu sein scheint, so daß dieses gläubige Philosophiren wesentlich fromm und christlich-fromm aussieht, und auf den Grund dieser Frömmigkeit hin sich die Freiheit giebt, um so mehr mit Prätension und Autorität seine beliebigen Versicherungen zu machen. Man muß sich aber vom Schein nicht über das, was sich durch die bloße Gleichheit der Worte einschleichen kann, täuschen lassen, und den Unterschied wol fest halten. Der christliche Glaube schließt eine Autorität der Kirche in sich, (wie tiefsinnig! Auch in der Lehre der Evangelien und des Apostel Paulus?) „der Glaube aber jenes philosophirenden Standpunctes ist nur die Autorität der eignen subjectiven Offenbarung, sein Inhalt ist so unbestimmt, daß er den Inhalt des christlichen Glaubens wol auch etwa zuläßt, aber eben so sehr auch den Glauben, daß der Dalailama, der Stier, der Affe u. s. w. Gott ist, in sich begreift.“ — Wo ist denn nun über dem Schelten gegen den falschen Glauben der ächte Glaube, der ein Wissen sein soll, hingerathen? Hat Hegel hier von seinem eignen Glauben, der ein Wissen

sein soll, gesprochen, so darf ich ihm nicht widersprechen, denn er verwandelt wenigstens die religiöse Ueberzeugung, d. h. den Glauben, eben so wie jede andre menschliche Erkenntnißweise, in philosophisches Wissen, indem er allen Gehalt derselben, als zur oberflächlichen gemeinen Auffassung gehörend, verachtend auf die Seite schiebt und wieder nur leere dialektische Formeln übrig behält, welche dann zu jeder wirklichen Ausbildung menschlicher Religionsansichten gleich gut und gleich schlecht passen, ohne Wahrheit und Irrthum zu scheiden. Auch in der Religionslehre giebt uns Hegel nur hohle, bedeutungslose Formeln, der Gehalt der Wahrheit muß anderwärts her entlehnt werden. Er fordert z. B. ohne Begründung, die wahre Religion sei die offenbarte. Welche ist nun diese? Ist hier auch die Wahrheit im Fluß und buntscheckig? Ist die wahre Offenbarung hier die des Affen, dort die des Stier, dort die des Dalailama; hier die des Moses, dort Christus, dort Buddha, dort Muhammed? Oder giebt es einen Ernst der offenbarten Wahrheit? — Dann aber bedürfen wir hinter allen den leeren Formeln der dialektischen Gedankenbewegung erst noch den ganzen Rationalismus einer richtigen Offenbarungstheorie. Diesen ist uns Hegel schuldig geblieben.

Ueberall also bei Hegel derselbe die Philosophie vernichtende Fehler. Eine Rede in leeren logischen Formen und leeren Kategorien wird für Philosophie ausgegeben. Wie mit der Kunst des Lullius kann man auf jede Frage antworten mit nichts besagenden Worten*).

*) Einen neuen Beweis dieser trostlosen Verderbniß der Logik in Hegel's Schule giebt Rosenkranz in seiner Geschichte der Kantischen Philosophie. Der geistreiche und kenntnißreiche Rosenkranz ist durch genauere Be-

Die Willkührlichkeit der Schellingischen Phantasien wird den philosophischen Geist des Deutschen, wenn er

kanntschaft mit Kant's Werken lebendig den Riesengeist in Kant inne geworden und doch versteht er von Kant's Dialektik so gar nichts, daß er in der Hegelschen Verdrehtheit seiner Auffassung seinen Freunden treuherzig erzählt, Kant's reiner Vernunftglaube sei eine Art des Fürwahrhaltens nach Wahrscheinlichkeit. Und nachdem er so der Kantischen Lehre das Herz ausgerissen hat, will er doch noch eine Darstellung der Kantischen Philosophie gegeben haben. Ihn freilich genirt das nicht, denn sein absoluter Philosoph, der sich im Weltgeist entwickelt, ist nur eine Ephemere, die sich wie die Augster von Zeit zu Zeit häutet, und dabei vom Winde zwischen der Objectivität und der Negativität der Subjectivität hin und her bewegt wird. In der Erzählung von der Ueberwindung der Kantischen Philosophie weiß er die Geschichte mehrere Stadien über Kant's Untergang hinaus. Aber ihn geht die Fortentwickelung der philosophischen Einsicht wenig an, er construirt nur den Wechsel der philosophischen Rede auf den preußischen Universitäten aus dem Subject-Object. Kant's Riesengeist war sehr subjectiv, da kam der noch riesigere Fichte über ihn, wurde ganz subjectiv, schalt jenen einen Dreiviertelskopf; plump da lag der erste Riese erschlagen auf dem papiernen Schlachtfeld. Aber lange konnte Fichte sich seines Sieges nicht freuen, denn Schelling wurde wieder objectiv, schmollte mit Fichte über die Selbstoffenbarung Gottes und Fichte war todt. Bald darauf voltigirt der absolute Riese Hegel dem Schelling unter dem Arm durch, stellt sich gegen ihn und ruft: Sein ist dem Denken identisch! Schelling erschrak zwar nicht, aber auch er ist todt, der absolute Hegel steht allein auf dem Kampfplatz und nimmt den erschlagenen Kant in den Arm: Sein ist Denken. Das sagte ja schon Xenophanes, was hat nun der Weltgeist mit all der Mühe gewonnen? Ich sehe nichts, als

noch länger in Bewegung bleibt, nicht lange zu fesseln vermögen, sollte aber der Wust der Hegelschen Scholastik, die allerdings, wie einst jene Kunst des Lullius, mit großer Künstlichkeit und Ausdauer ausgebildet worden ist, noch viele junge Köpfe gefangen nehmen, so können dadurch unsre Angelegenheiten lange fort gehemmt bleiben, denn die vertracte Dialektik tödtet den philosophischen Geist und läßt nur mit dem Verderbniß oberflächlich aufgefaßter Geschichte spielen.

Entkleiden wir einerseits die Schellingische Lehre von der armseligen Logik der absoluten Identität, andrerseits die des Hegel von ihren leeren Formeln, so zeigt sich, daß Hegel nur den Schellingischen Spinozismus wiederhole und daß beide nur jene indische Dschnana, die Lehre von der höchsten Buße der Erkenntniß Gottes, daß das All Nichts sei in der ewigen Ruhe im reinen Lichte des Nirwana, wiedergeben. Diese Lehre mag nun einem

---

daß man den Xenophanes noch nicht in Berlin angestellt hatte, wie nun den Hegel.

Hegel sagte gegen meine Lehre nur, ohne Angabe von Gründen, sie sei oberflächlich, und Rosenkranz spricht ihm das nach mit der Formel: ich hätte Wasser in Kant's Kritik gegossen, ohne an Pindars Spruch zu denken, oder den Glauben der Hydropathen zu theilen. Hat er wol mein Buch gelesen? Oder wenn auch, gewiß nur durch die Brille, Sein ist Nichts, ohne mit mir zu denken. Warum dann über mich urtheilen? Ich habe Kant's Kritik in ihren schwersten Theilen, besonders der Theorie der Apperception, der Deduction der Kategorien, der Lehre von den Ideen, der Grundlage der praktischen Philosophie — weit fortgebildet; wie weit nun richtig oder unrichtig, das hätte er zeigen mögen, wenn er auf mich Rücksicht nehmen wollte. Mit ein Paar vornehm gespreizten Beinen ist es nicht abgemacht.

in dumpfem Hinbrüten und in Opiumsrausch erstorbenen buddhistischen Mönche genügen, aber nirgend der frohen gesunden Geisteskraft!

Möge durch alle leeren Prahlereien dieser verdrehten Reden nur endlich einmal den Gebildeten in Deutschland klar werden, daß die thörichte Einbildung, der Philosoph gelange zum absoluten Wissen von Gott darin, daß Gott weder dies noch das sei, nur entstehe aus der Verwechslung der Schranken unsrer sinnlich angeregten Menschenvernunft mit den Ideen der ewigen Wahrheit. Diese falsche Phantasie entsteht nur aus der Antinomie des Schicksals in der Natur und der Idee der lebendigen Gottheit für Denker, welche die Bedeutung der Abstractionen noch nicht einsehen lernten.

Für die Menschenvernunft ist das einzelne Wirkliche nur nach der Zufälligkeit der sinnlichen Anregung bestimmbar, die nothwendige Einheit und Verbindung hingegen rein vernünftig. Deren werden wir uns aber nur durch Abstractionen nach allgemeinen Gesetzen bewußt und so wird hier unser allgemeinster Begriff der von der nothwendigen leeren wesenlosen Form der Gesetzlichkeit, welcher den Begriff des Schicksals bildet. Verwechselt nun ein unbeholfener Denker diesen allgemeinsten Begriff der sinnlichen Beschränktheit unsrer Vernunft mit der höchsten Idee der ewigen Wahrheit, also mit der theologischen Idee, so wird er auf diese theologische Nullenrechnung geführt werden, indem er die leere Form des allgemeinsten Begriffes mit der ganzen Fülle der Wahrheit in der unmittelbaren Erkenntniß verwechselt.

Die Amphibolie der Reflexionsbegriffe bringt jenes scholastische Ideal des allerrealsten Wesens als des höchsten Wesens in einer entitas tota, in der alle Realitäten aus dem Inbegriff aller Möglichkeit bejaht zusammenfal-

len unter der Voraussetzung: Realitäten widerstreiten einander nicht. Borgen wir aber von der Erfahrung die Angabe: Realitäten treten stets widerstreitend gegen einander und fingiren wir nun, anstatt uns mit den Ideen des Absoluten über die Schranken der Erfahrung zu erheben, nur, daß im Absoluten sich alle Widerstreite ausgleichen, so tritt gleichsam mit mathematischer Bestimmtheit dieses: Gott ist die Null, hervor als ein thörichter Aberwitz, mit dem sich der Philosoph selbst zum Narren hält. Darum lernt endlich einmal, Ihr in den Philosophenschulen, den Aberwitz des absoluten Wissens als Thorheit erkennen und wendet Euch zu dem einfachen Glauben an Gottes heilige Liebe, durch welche die Welt besteht.

Uns wird also klar, daß diese absolute Identitätslehre nur eine verdorbene Leibnitzische Monadenlehre ist, welche die Persönlichkeit Gottes verloren hat und zum Chaos des Hesiodos oder bestimmter zum ἄπειρον des Anaximandros zurückgekehrt ist.

8. Johann Friedrich Herbart.

Endlich muß ich noch meinen Streit mit Johann Friedrich Herbart durchführen. Herbart ging, wie Schelling und Hegel, von Fichte aus, aber in einer ganz andern Richtung, indem er sich nicht von den neoplatonischen Phantasien der Selbstoffenbarung Gottes täuschen ließ. Er fing an mit gehaltvollen Bestrebungen für die Pädagogik, führte klare Ansichten der allgemeinen praktischen Philosophie aus und behandelte die Metaphysik größtentheils als Naturlehre mit Kenntniß der mathematischen Physik. Das Eigenthümliche seines Philosophems ist dabei durch seine Ansichten von der Methode

bestimmt und diese hat er aus den ersten Fichteschen Ansichten über die Wissenschaftslehre entwickelt.

Herbart findet den Fehler meiner Lehre darin, daß ich Fichte's große Belehrungen nicht zu benutzen verstanden habe, ich meine dagegen, daß er sich von Fichte's großem Fehler hat irre führen lassen. Um sich den Weg zu bahnen, bestreitet er das Unternehmen der Kritik der Vernunft und überhaupt die ganze Lockesche psychologische Richtung der Philosophie. Hierin habe ich ihm schon oben widersprechen müssen. Er sagt: das Unternehmen, die Grenzen des menschlichen Erkenntnißvermögens auszumessen und dann die Metaphysik zu kritisiren, setze die ungeheure Täuschung voraus, als ob das Erkenntnißvermögen leichter zu erkennen sei, als das, womit sich die Metaphysik beschäftige, da doch alle Begriffe, durch welche wir das Erkenntnißvermögen denken, metaphysische seien. Ich entgegne ihm: das letzte ist sehr richtig, wir setzen metaphysische Begriffe voraus, wir mögen nun über Selbsterkenntniß oder über andere Erfahrung oder auch über Metaphysik nachdenken wollen. Aber dies ist keine Einwendung gegen die Kritik der Vernunft, sondern grade die Bedingung ihrer Unentbehrlichkeit. Wer über Erfahrungen soll urtheilen können, muß diese Erfahrungen erst gelernt haben; aber metaphysische Wahrheiten lernt man nie neu, sondern der Verstand hat sie schon in sich und wendet sie bei allem denkenden Erkennen an. Der Zweck der metaphysischen Wissenschaft ist nicht, die metaphysischen Wahrheiten erst kennen zu lehren, sondern die in der Vernunft gegebenen und vorausgesetzten nur deutlich zu machen und unterscheiden zu lernen, damit man die anscheinenden Widersprüche vermeiden lerne, welche bei der Anwendung dieser Begriffe im gemeinen Leben zu irren pflegen. Herbart wird die

Lehre des Platon, daß wir uns der nothwendigen Wahrheiten nur erinnern und sie nie neu lernen, wenn wir uns ihrer bewußt werden, nicht bestreiten wollen und er wird die Lehre des Descartes und Kant, daß wir die philosophischen Begriffe nur durch Zergliederung deutlich machen können, nicht zurückzuweisen im Stande sein. Aber eben mit diesem beiden ist die Kritik der Vernunft gefordert. Indessen Herbart setzt an deren Stelle eine andere Methode, welche er die Methode der Beziehungen nennt. Philosophie sei nemlich eine Bearbeitung der Begriffe, welche durch Sammlung und Vereinigung der über sie anzustellenden Betrachtungen geschieht. Diese Betrachtung zeigt Widersprüche in dem Gegebenen und diese treiben zu einem höheren Denken hin, welchem die Methode der Beziehungen helfen soll, indem sie versteckte nothwendige Ergänzungsbegriffe aufsucht, durch welche jene Widersprüche gelöst werden sollen. Diese Methode der Beziehungen ist also nur eine undeutliche Auffassung der kritischen Methode, zu welcher Auffassung sich Herbart durch Fichte's erste Methode der Wissenschaftslehre hat verleiten lassen. Fichte war blindlings zu dem höchsten Princip: das Ich setzt sich selbst, gerathen, ohne eine Methode zu besitzen, nach der er aus diesem Princip die Wahrheit entwickeln könnte. Er sieht sich darnach um, und wird auf den Gedanken geführt, im Setzen und Entgegensetzen des Ich liege ein Widerspruch und durch dessen Lösung könne man die Betrachtung weiter führen. So kam er auf jenen Ring der sich lösenden Widersprüche, in welchem die Wissenschaftslehre bestehen sollte. Aber diesen Gedanken hat er nie ausgeführt. Wer ihm nun folgen will, wird von selbst auf die Kantischen Antinomien der schematisirten Kategorien und der transcendentalen Ideen gerathen. Herbart

bart nahm diesen Fichteschen Gedanken auf und gab ihm mehr Bestimmtheit. Er geht bei der Anwendung der Methode nicht von dem unbestimmten Setzen und Entgegensetzen des Ich aus, sondern von dem in der Erfahrung Gegebenen und wird durch die Betrachtung dieses Gegebenen auf die zu lösenden Widersprüche geführt. Er sagt hier: „man verlange nur nicht, daß Metaphysik gewisser sei und tiefer dringe, als sie kann in Folge der Erfahrung. Sie ruht auf dieser als auf ihrer eigenthümlichen Hypothese. Sie vermag nicht mit eignem Lichte zu leuchten, sondern nur wiederzugeben, was sie empfing." Dies ist nun nahe bei die Forderung der regressiven Methode: von der Betrachtung der Erfahrungen und Beobachtungen im Leben müssen wir ausgehen, um uns zum Denken der allgemeinen Begriffe, zum Erkennen nach allgemeinen Gesetzen durchzufinden.

Herbart ist hierin ganz nahe bei Kant in dieser so gut anerkannten Immanenz der menschlichen Erkenntniß. Aber er unterscheidet nicht die inductorische Methode, welche auf der Erfahrung selbst ruht und durch Vergleichung der Beobachtungen Naturgesetze entdeckt, von der kritischen, die durch Abstraction nachdenkend findet, welche allgemeine und nothwendige Wahrheiten unsre Vernunft bei der Beurtheilung gegebener Erfahrungen voraussetzt und anwendet. Er fordert in der That nur Kant's Methode der Erörterungen, das heißt der Kritik der Vernunft, aber er beschränkt sein Erörtern einseitig auf den Kampf mit Widersprüchen. Er läßt sich in seiner Metaphysik durch die Betrachtung des Gegebenen zur Auffindung von Widersprüchen leiten und sucht diese dann zu lösen. Dagegen habe ich ihm einzuwenden: im Gegebenen liegen die Widersprüche gar nicht, sondern sie finden sich erst in den verschiedenen metaphysischen Vor-

aussetzungen, welche der denkende Verstand zur Beurtheilung des Gegebenen aus eigner Einsicht hinzubringt und mit einander verwechselt. Die Metaphysik zum Beispiel findet Anstoß daran, daß ein Ding viele Eigenschaften haben könne, das Gegebene der Erfahrung aber weiß von dieser Bedenklichkeit nichts. Dort liegt der Hut, er ist rund, schwarz, biegsam, von Filz bereitet u. s. w., dies besteht vor der Erfahrung ohne alle Widerrede. Wenn ich aber über das Gegebene hinaus darüber nachdenke, wie ein zusammengesetztes Ding wol bestehen könne, so finde ich, soll es an sich bestehen, so muß es aus einfachen Theilen zusammengesetzt sein; aber ein Einfaches kann doch keine zusammengesetzten Eigenschaften oder Beschaffenheiten haben. So liegen die Widersprüche nie in dem Gegebenen, sondern immer erst in dem hinzu philosophirten, in allgemeinen und nothwendigen Wahrheiten, welchen der denkende Verstand aus seiner eignen Einsicht das Gegebene unterordnen will, so wie hier in der Idee des Einfachen, deren Anwendung die Stetigkeit des Gegebenen verweigert.

Diese metaphysischen Widerstreite hat nun Kant alle systematisch vollständig in den Antinomien der reinen Vernunft und deren praktischen und teleologischen Anwendungen nachgewiesen, so daß sie durch die Antinomien der theoretischen Vernunft alle auf den einen Widerstreit der reinanschaulichen Erkenntniß des stetigen und unvollendbaren der Erscheinung und der Ideen des vollendeten wahren Wesens der Dinge zurück kommen.

Diese Herbartische Methode steht daher weit hinter Kant's Kritik der Vernunft zurück, indem Herbart, durch Fichte irre gemacht, die große Kantische Frage, wie sind synthetische Urtheile a priori möglich? und den Gang der Beantwortung derselben nicht verstanden hat,

auch in seiner Weise gar nicht im Stande ist, eine Uebersicht aller widerstreitenden Principien der Metaphysik nachzuweisen, welche Uebersicht uns Kant doch schon gegeben hat.

Diese Methode der Beziehungen hat der Herbartischen Lehre eine eigenthümliche Zerstreutheit gegeben. Seine Logik hängt nicht mit der Metaphysik zusammen, seine Metaphysik nicht mit der Psychologie, seine Psychologie nicht mit der Ethik. Seine Logik ist nur die Lehre von der Combination der Merkmale zu definirten Begriffen. Im Urtheil sieht er nur eine Verbindung von Begriffen, so fehlt seiner Logik das entscheidende, die Lehre von der Bezeichnung des Subjectes und somit die Grundlehre von der gedachten Erkenntniß. Seine Ethik behält in der dem Geschmack anvertrauten Zusammenstellung ihrer Ideale die Zerstreutheit in sich; ihr fehlt das Princip der persönlichen Würde, der nothwendige Grundgedanke der Gerechtigkeit. Seine Psychologie aber nebst seiner metaphysischen Naturlehre verfallen mit einander der Kantischen Kritik jener Antinomie des Einfachen und Stetigen. Der unsichere Gang seiner Auflösung von metaphysischen Widersprüchen führt den Herbart zu Leibnitzens Monadenlehre zurück, zur Voraussetzung einer Welt hinter dem stetigen Raum und der stetigen Zeit, in der die einfachen Wesen zusammenstehen. Aus solchen Monaden will er die Körper zusammenstellen und solche Monaden sollen die Seelen sein. Aber er wird diese Hypothesen nie gegen Kant vertheidigen können, der uns so deutlich nachgewiesen hat, daß die Idee des Einfachen in keiner menschlichen Wissenschaft brauchbar sei, daß alle menschliche Wissenschaft unter dem Gesetz der Stetigkeit entwickelt werden müsse und der wissenschaftliche Anspruch an die Idee des Einfachen nur aus der Verwechslung des

Naturbegriffes der Einheit mit der Idee des Vollendeten entspringe. Darum kann sich Herbart auch selbst mit dieser Voraussetzung nicht treu bleiben. Gleichsam wie die Wissenschaft in Akustik und Optik, abgesehen von den Qualitäten in Schall und Licht, nur die quantitativen Unterlagen in Gesetzen der Verbreitung des Stoßes in elastischen Mitteln construirt und berechnet, will er auch in der Psychologie von den Qualitäten des Geisteslebens in Erkenntniß, Lust und Liebe absehen und nur quantitative Gesetze des Geisteslebens berechnen. Aber hier liegt keine räumliche Ausdehnung der Erscheinung zu Grunde, die mathematische Auffassung muß einen andern Widerhalt bekommen und dafür greift Herbart nach der Hypothese, daß die Seele ein einfaches Wesen sei, welches von außen gestört werde, und diesen Störungen Acte der Selbsterhaltung entgegensetze, welche sich gegenseitig einander hemmen und spannen. Man sieht, von Fichte's sich selbst als beschränkt durch das Nichtich setzendem Ich ist Herbart zu Leibnitzens endlicher Monade mit ihren Perceptionen, Appetitus und Apperceptionen zurückgegangen. Aber was können wir hier mit dem einfachen Wesen anfangen? die Selbsterhaltungsacte können ja doch nur nach dem unbestimmtesten Begriff von intensiven Größen im Widerspruch mit der Einfachheit der Seele mit einander verglichen werden und indem Herbart versucht, die Rechnung anzulegen, kann er eben nur die Rechnung mit stetigen Größen (in Differential- und Integralgleichungen) ausführen, worin er also durchweg der Hypothese der Einfachheit der Seele untreu wird *).

---

*) Meine Gründe gegen die Gültigkeit dieser ganzen mathematischen Psychologie des Herbart habe ich schon anderwärts (zuletzt in der Vorrede zu Band 2. meiner

So ruht Herbart's ganze Hypothese nur auf Täuschungen, weil er Kant's Lehre von der nur grenzbestimmenden Bedeutung der Ideen des Absoluten nicht

---

psychischen Anthropologie, zweite Auflage) angegeben. Intensive Größen von gleicher Qualität lassen eine Messung ihrer Grade nur mit Hülfe einer extensiven Scale, intensive Größen von verschiedener Qualität, wie die Geistesthätigkeiten, aber gar keine gegenseitige Messung zu. Herbart's Ansatz zu seinen Rechnungen beruht dann auch auf der ganz willkührlichen Hypothese, daß die Gegenwirkung der Vorstellungen unter einander analog der Gegenwirkung einander spannender Federn gedacht werden könne, und diese Hypothese wird dann erst aussprechbar durch die zweite ganz willkührliche, daß Geistesthätigkeiten zum Theil in einem Verhältniß der Gleichheit und zum Theil in conträren Gegensätzen stehen und kraft dieser conträren Gegensätze sich im umgekehrten Verhältniß ihrer Stärke einander schwächen. Diese Hypothesen lassen nun wol weitläuftig rechnen, aber ohne bestimmte Anwendung auf den Geist. Nur bei dem musikalischen Verhältniß der Töne im melodischen Fortschritt und harmonischen Zusammenklang meint Herbart hinlänglich einfache Vorstellungsreihen gefunden zu haben, um eine Anwendung seiner Formeln zu machen. Aber diese Anwendung tritt mir wieder nur aus ganz willkührlich ersonnenen Phantasien hervor, über in den Tönen vorhanden sein sollende theilweise Gleichheiten und Gegensätze. Während wir meinen, die Octave sei wieder qualitativ derselbe Ton wie der Grundton, findet er in der Octave das Intervall des vollkommnen Gegensatzes. Dabei giebt er kein allgemeines Gesetz des Tonsystems, sondern nur zerstreut specielle Andeutungen für einzelne Intervalle und Accorde. Auch bleibt die Zusammenstimmung der Zahlen für die Induction eines richtig erkannten Naturgesetzes viel zu unbedeutend, weil die Zahlen der Harmonielehre in einer Octave zu klein bleiben und nicht einmal scharf bestimmt werden.

beachtet hat. Für unsern Fall ist nemlich Einfachheit als Idee nicht die absolute Einheit des Theils, sondern nur die Negation der Theilbarkeit eines Wesens, welchen Gedanken ich offenbar in keiner Wissenschaft anwenden kann, aber wol brauche für den Glauben, um die Beschränktheit aufgehoben zu denken, welche in der Vorstellung der stetigen Theilbarkeit liegt.

Herbart's Methode ist nur aus der unvollständigen Auffassung der kritischen Methode entstanden und besser verstanden durch die Kantische Lehre von den Antinomien der reinen Vernunft schon ganz überboten. Wer aber mit Herbart die Lehre weiter zu bilden versucht, wird nicht auf die richtige Kantische Lehre zurückgeführt, sondern nur weiter in den Irrungen fortgeführt werden. Denn nur im allgemeinen bezieht sich Herbart's Methode der Beziehungen auf die Forderungen der kritischen Methode, alle ihre besondern Anwendungen sind dagegen viel enger bedingt durch die Fehler der ersten Fichteschen Wissenschaftslehre.

Herbart hat sich von Anfang an von Fichte's Phantasie leiten lassen, daß alle menschliche Erkenntniß aus dem sich selbst Setzen des Ich abzuleiten sei. Dies führte ihn auf seine Hypothese, daß die Seele ein einfaches, gestörtes Wesen sei und somit zu seiner genetischen Psychologie, in welcher die Macht der anschaulichen Erkenntniß ganz verkannt, das Bewußtsein überhaupt nicht beachtet ist und darum (ähnlich den Täuschungen in Fichte's Schrift über das Eigenthümliche der Wissenschaftslehre) die Erkenntniß der allgemeinen und nothwendigen Wahrheiten als eine in der menschlichen Vernunft zeitlich entstandene nachgewiesen werden soll. Stolz erhebt er sich neulich über Kant, indem er sagt: „wer noch an dem Vorurtheil hängt, das

Räumliche sei simultan, folglich auch die Vorstellung des Räumlichen ohne Succession, der enthalte sich aller Fragen an die Psychologie in Bezug auf das Räumliche. Die Kantische Meinung von den sogenannten reinen Anschauungen a **priori**, als Schätzen, worin alle räumlichen und zeitlichen Constructionen enthalten wären, so daß man sie nach Belieben herausgreifen könne, hatte alle Untersuchung dieser Gegenstände erdrückt; aus dieser Befangenheit mußte man zuerst herausgehen." Mit diesem Traum mußte sich Herbart in die leere dogmatische Metaphysik zurück verirren. Kant dagegen wird immer recht behalten: „die Anschauungen von Raum und Zeit kann kein Mensch aus seinen Vorstellungen wegdenken." Die Zeit selbst ist immer vorausgesetzt, (schon gegeben), wenn wir das Zugleich und nach einander der Begebenheiten in ihr erkennen; der Raum selbst ist immer vorausgesetzt, wenn wir die Körper und ihre Bewegungen in ihm erkennen.

Durch dieses Verkennen des Rechtes und der Macht der Unmittelbarkeit der anschaulichen Erkenntniß, besonders in Beziehung auf die mathematische reine Anschauung a **priori**, hat Herbart das Wesen des Subjectes im Urtheil und seiner Bezeichnung nicht gefunden und die Urtheile in seiner Logik nur wie Vergleichungsformeln abgeschätzt. Mag er uns nun in seiner Metaphysik noch so lange und noch so künstliche Reden über die Auflösung der Widersprüche, das heißt über die Widersprüche, die keine Widersprüche sind, geben: damit wird nie etwas klares und scharf wahres festgestellt werden, denn die menschliche Vernunft hat keine andern synthetischen nothwendigen Wahrheiten als die mathematischen aus reiner Anschauung und die vermittelst dieser der Erkenntniß verbundenen, deren Grundbegriffe die Kategorien sind.

So bewegt sich die ganze Ausführung in Herbart's Metaphysik unter der für die menschliche Vernunft durchaus ungültigen Voraussetzung, das anschaulich gegebene solle nur denkend erkannt werden und so fällt er ganz in den alt herkömmlichen Fehler der dogmatischen Metaphysik, welche die anschauliche Erkenntniß nicht kennt oder nicht zulassen will. Dadurch kommt er überall zunächst auf seine Widersprüche; Veränderung, meint er, sei unmöglich, weil man sie nicht erdenken, sondern nur beobachten kann; Qualitäten seien unmöglich, weil man sie nicht erdenken, sondern nur beobachten kann u. s. w. Ja wunderlich verwirrt er sich hierin bis zu der Construction eines intelligibeln Raumes, indem er sich einbildet ein Zusammen mehrerer Dinge rein erdenken zu können, ohne die Vorstellung einer Stellengebung im gegebenen Raume, den er nur vor der Anschauung hat.

Anschauung, meint er, sei eine sehr zusammengesetzte Thätigkeit des Ich, welche nicht unmittelbar gelte, sondern erst verstanden werden müsse aus vielfachen Conflicten der Selbsterhaltungsacte der einfachen, gestörten, qualitätslosen Seele, welche Selbsterhaltungsacte sich einander in mannichfacher Weise hemmen, spannen und wieder frei lassen, so daß das Seelenleben erst aus diesen Hemmungen und Spannungen der Selbsterhaltungsacte berechnet werden müsse.

In dieser eigenthümlichen Weise ersinnt er sich seine Lehre von der wahren Wahrheit, die uns die zusammengesetzten Acte des einfachen Wesens zeigt, wodurch er in seinen aufgelösten Widersprüchen immer noch den Widerspruch behält und sich in eine künstlich weitläuftige metaphysische Dialektik verwickelt, die zu keiner klaren Entscheidung führt, weil er die leitenden Maximen der Kritik der Vernunft anzuwenden verschmähte.

Den Vorwurf, daß Herbart auf eine Metaphysik aus bloßen Begriffen zurückkomme, werden mir seine Schüler nicht zugeben wollen, da er ja so bestimmt von der Forderung ausgeht, alle metaphysischen Betrachtungen von dem Gegebenen der Erfahrung ausgehen zu lassen, und dieser Forderung immer treu bleibt. Ich bestehe aber doch auf jenem Vorwurf; er trifft nemlich die Inconsequenz der Herbartischen Metaphysik jedesmal bei demselben Fehler, der Anwendung der Idee des Einfachen in der Wissenschaft; der Nichtbeachtung der Kantischen Antinomie des Einfachen und Stetigen.

Er findet die metaphysischen Widersprüche in drei Fällen, bei dem Begriff der Inhärenz, bei dem Begriff der Veränderung, bei der Vorstellung vom Ich.

Bei der Inhärenz findet er es widersprechend, daß ein Ding mehrere Merkmale habe. Aber warum nur? Der Erfahrung nach ist ein Ding ein Ganzes in der Zusammensetzung seiner Theile, dieses Ganze hat die vielen Eigenschaften und steht in mannichfachen Verhältnissen ohne allen Widerspruch. Erst wenn ich gegen alle Erfahrung voraussetze, ein solches Ganze bestehe aus einfachen Theilen und einem solchen Theile mehrere Merkmale zuschreibe, mache ich mir eine widersprechende Vorstellung gegen alle Erfahrung.

Ferner den Begriff der Veränderung findet er widerstreitend, weil darin dasselbe Ding als ein anderes, also als nicht-dasselbe vorgestellt werde. Aber das ist nicht genau genug gesprochen; hier ist εἶδος und ἄτομον, Artbegriff und Einzelwesen verwechselt. Bei den Veränderungen, die wir beobachten, bleibt das Ding dasselbe und nur seine Beschaffenheiten und Verhältnisse wechseln. Derselbe Baum wächst, grünt, blüht, wird entblättert, stirbt ab. Beim Absterben beobachte

ich ihn als ein zusammengesetztes Ganzes, dessen unveränderte Theile nun in andere Verhältnisse treten und diese Theile erkenne ich zuletzt als eine gewisse Quantität Masse, die in allen Naturumwandlungen unverändert bleibt. Mit dieser Masse rechnet die mathematische Physik. Der Widerspruch entsteht hier wieder nur, wenn ich gegen alle Erfahrung ein Ding als ein einfaches Ding und dieses als veränderlich voraussetze.

Endlich bei der Vorstellung vom Ich wiederholt sich ihm der Widerspruch der Inhärenz, aber dieser findet hier wieder nicht statt. Wir stellen das Ich vor als ein einzelnes Wesen, welches die Ursache mannichfacher Thätigkeiten von verschiedenen Beschaffenheiten ist, die wir in Graden intensiver Größen mit einander verbunden beobachten. So zeigt sich das Gegebene der Erfahrung ohne allen Widerstreit. Aber Herbart setzt voraus, daß dieses Ich eine einfache Seele sei, der die vielen Thätigkeiten als ihre Wirkungen zukommen. Davon sagt die Erfahrung nichts und dadurch entsteht erst der Widerspruch.

Hier nun liegt eigentlich sein Grundfehler, denn hier hat ihn Fichte zu der ganz willkührlichen und gewaltsamen Hypothese verleitet, daß die Thätigkeiten der einfachen Seele Selbsterhaltungsacte seien. Die Empfindungen der Farben und Töne nennt er unmittelbar solche Selbsterhaltungsacte. Aber von alle dem weiß ja die Erfahrung gar nichts. Sie zeigt mir die wechselnden Geistesthätigkeiten aus intensiven Größen ganz verschiedener Qualitäten zusammengesetzt. Dies ist hier das wirklich gegebene, über dessen Bedingungen der Möglichkeit ich gar nicht berechtigt bin Untersuchungen anzustellen, da ich sie nicht mit der Beobachtung zu verfolgen im Stande bin.

Wenn ich auf die eigenthümliche Weise durch das Auge zu Empfindungen geführt werde, so sehe ich Farben als Beschaffenheiten von Dingen außer mir. So lehrt mich die Erfahrung; von Selbsterhaltungsacten der Seele sagt sie mir aber gar nichts.

Diese willkührliche psychologische Hypothese scheint mir nun die Veranlassung der ganzen Unvollständigkeit von Herbart's Metaphysik. Hier war er einmal in die wissenschaftliche Voraussetzung des Einfachen befangen und daher wurde ihm die weit größere Uebersicht der Kantischen Antinomien nicht klar.

Sehr richtig schildert er am Ende seiner Metaphysik die Beschränktheit alles menschlichen Wissens, aber die philosophische Begründung des Glaubens darüber konnte er nicht finden, weil ihm die nur schrankenverneinende Bedeutung der Ideen des Absoluten nicht klar wurde.

9. Das Ende der Geschichte der Philosophie.

Um meine Rede weniger feindlich zu schließen, weise ich auf meine erste Bemerkung zurück, daß ich keine biographische Absicht bei meiner Schrift verfolge, daß ich also, wo ich tadelte, nie den Mann, sondern nur seine von meiner Ansicht abweichende Lehre tadeln wollte und den Tadel ausspreche, weil ich überzeugt bin, Einsicht in die wahre Wissenschaft der Philosophie zu besitzen. Ich halte Reinhold für den herzlichsten, Fichte für den kräftigsten Redner unter den von mir getadelten Lehrern, ich will mich persönlich mit keinem von diesen messen, aber ich weiß, daß eine dauernde Fortbildung der Philosophie nur dadurch erhalten werden wird, daß wir zur reinen Entwickelung der kritischen Philosophie zurückkehren.

Sehen wir von den besondern dialektischen Fehlern ab, die hier jedem Lehrer in eigener Weise vorzuwerfen sind, so bleibt der Weltansicht nach allen der gleiche Fehler, sie sind alle von Kant wieder zu Leibnitz zurückgegangen. Alle erkennen den Unterschied von Erscheinung und Sein an sich, sie erkennen die Erhebung über den stetigen Raum und die stetige Zeit an, aber sie machen diese Erhebung wieder zu einer Aufgabe der Wissenschaft, verwickeln sich also in dogmatische speculative Metaphysik, weil sie die nur grenzbestimmende Bedeutung der Ideen des Absoluten nicht einsehen und die Bedeutung der Unmittelbarkeit der rein anschaulichen Erkenntnisse nicht verstehen.

Der Streit gegen die einzelnen falschen Versuche führt auf eine allgemeine Unterscheidung, mit welcher ich die jetzige Ansicht der Geschichte der Philosophie schließen muß. Der allgemeinen Verständigung nemlich stehen drei einseitige Auffassungen der Aufgaben angewandter Philosophie im Wege, eine psychologische, eine naturphilosophische und eine die Geschichte der Menschheit betreffende.

Rücksichtlich der ersten machen wir hier Herbart den Vorwurf, daß er die kritische Methode mißdeute, indem er nicht versteht, in der Wissenschaft der Antinomie des Einfachen und Stetigen auszuweichen. Rücksichtlich des zweiten machen wir Schelling den Vorwurf, daß er unsre ganze Angelegenheit in geschmacklose mythologische Träume verwirrt habe, weil er sich einbildet, das Ganze der erfahrungsmäßigen Naturlehre in ein System der speculativen Metaphysik einreihen zu können.

Rücksichtlich des dritten machen wir Hegel den Vorwurf, daß er gar das Ganze aller geschichtlichen Wissenschaften auf eine geschmacklose, allen Interessen der

Religionsphilosophie feindliche Weise in ein System der speculativen Metaphysik verwandeln wolle.

Allen diesen Irrungen entgegen behaupte ich nun, daß die Kantischen Entdeckungen das Ende der Geschichte der Philosophie herbeiführen werden.

Philosophie ist eine Wissenschaft, welche für den menschlichen Geist ein System nothwendiger Wahrheiten enthält. Von einer Geschichte einer solchen Wissenschaft kann nur so lange die Rede sein, bis wir zu einem sichern und vollständigen einleuchtenden Ausspruch dieser Wahrheiten gelangt sind. Ist dies Ziel erreicht, so tritt ein ruhiger Besitzstand ein, der keine weitere geschichtliche Entwickelung mehr zuläßt. Zu diesem ruhigen Besitzstand sind wir nun in Rücksicht der reinen Philosophie gelangt durch das Ganze der Kantischen Lehre nach Dialektik und Weltansicht, so ergiebt es unsre jetzt gewonnene Uebersicht.

Der Weltansicht nach erkannten wir dies Ziel schon lange in der schulmäßigen Anerkennung und Nachweisung der einfachen Lehre: alles Wissen des Menschen bleibt Stückwerk; zum Vollendeten erhebt uns nur der Glaube, der in der Liebe lebendig ist. Dafür ist nun erforderlich erstens eine deutliche Nachweisung der Gebiete unsers Wissens und ihrer Schranken; zweitens die Erhebung des Glaubens an das Vollendete über alles Wissen; drittens die Nachweisung, daß der Glaube nur in der Liebe lebendig sei. Das erste leistet die Kantische Lehre durch die Aufstellung des Systems der Kategorien und ihres mathematischen Schematismus; das zweite durch die Aufstellung des Systems der Ideen des Absoluten; das dritte durch die Lehre vom Primat der praktischen Vernunft.

Um dies deutlich zu machen, brauchen wir nicht einmal auf die schwierigern Forderungen der kritischen

Methode und der Scheidung des Analytischen vom Synthetischen zurückzuweisen, sondern ich brauche mich nur an die Lehre von den Kategorien zu halten, und dabei zunächst an jene Unterscheidung der Fragen nach dem **quid facti** und **quid iuris** in Rücksicht der Kategorien. Die Vergleichung mit den Urtheilsformen macht das Thatsächliche ganz klar, daß wir diese und nur diese metaphysischen Grundbegriffe besitzen. Das schwierigere bleibt die Deduction, die Nachweisung des Ursprungs dieser Begriffe in der erkennenden Vernunft. Nun meine ich zwar auch diese Lehre vollkommen deutlich entwickelt zu haben, aber in der Geschichte der Kantischen Schule hat sie doch die Schwierigkeiten herbeigeführt und die Meinungen streitend auseinander gehen lassen. Daher weise ich hier auf jene Kantische Bemerkung zurück, welche ich oben schon für ihn anführte. Für unsern Hauptzweck bedürfen wir der tiefern Untersuchung dieses **quid iuris** gar nicht, wenn nur **quid facti** sicher gestellt ist. Niemand, der auf diese Untersuchungen im Ernst eingeht, wird dem Kant bestreiten können, daß diese Kategorien mit ihrem transcendentalen Schema verbunden die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung in unsrer Erkenntniß sind und somit das Gesetz und die Schranken aller unsrer wissenschaftlichen Erklärungen enthalten.

Gehen wir nun auf demselben Wege des factischen weiter, so zeigt sich, daß wir über diese Naturgesetze der mathematisch schematisirten Kategorien hinaus keine andere metaphysische Grundbegriffe besitzen als die Ideen vom Absoluten. Aber diese geben keine höheren wissenschaftlichen Gesetze über jene Naturgesetze hinaus, sondern sie enthalten nur Schrankenverneinungen, vermittelst deren wir uns des Glaubens an die Selbstständigkeit der Geisteswelt bewußt werden, die also gar keine

wissenschaftliche Entwickelung ihrer Begriffe zulassen. Damit sind wir denn zugleich auf das dritte geführt, indem ja die Selbstständigkeit der Geisteswelt uns nur in der sittlichen und religiösen Ueberzeugung Bedeutung erhält.

Wir besitzen also hier in den Gesetzen der Metaphysik der Natur die Principien der theoretisch zu ordnenden Erfahrungswissenschaften, aber darüber hinaus nur Ideen des Glaubens und gar keine höhere hyperphysische Metaphysik.

Das wichtigste wird hier die Vernichtung aller hyperphysischen metaphysischen Abenteuer, indem wir einerseits einsehen, daß wissenschaftliche Erkenntniß nur durch Mathematik entwickelungsfähig und somit ganz an die Erfahrung gebunden bleibe, andrerseits aber, daß nur die schrankenverneinenden Ideen des Absoluten unsern Gedanken zur ewigen Wahrheit führen, also nur den Glauben über alle Wissenschaft erheben und dabei deutlich einsehen lassen, daß uns keine Art rationaler Psychologie, Kosmologie oder Theologie möglich sei.

So soll das Ende der Geschichte der Philosophie durch die feste wissenschaftliche Ausbildung der reinen Philosophie herbeigeführt werden und nehmen wir dabei wol in Acht, daß uns das ganze Licht der neueren Philosophie wieder verloren gehen würde, wir auf Neoplätonismus, Mysticismus und die scholastischen leeren Begriffsspiele wieder zurückgeworfen werden würden, so wie wir diese Lehre vom schrankenverneinenden Ursprung der Ideen wieder verkennen.

In den mathematischen und in den Erfahrungswissenschaften haben wir lange gelernt, den Irrthum von der Wahrheit zu scheiden und den Irrthum aus der Lehre heraus zu werfen. Eben dieses muß aber erst noch für

die Philosophie gewonnen werden. Dafür sind dann die zwei entscheidenden Lehren die beiden Kantischen Lehren, erstens die von der Amphibolie der Reflexionsbegriffe und zweitens die von den Antimonien der reinen speculativen Vernunft, welche die Wichtigkeit der beiden Sätze einsehen lassen: durch die reinen Formen der Urtheile für sich vermögen wir nichts zu erkennen; und: Stetigkeit und Unvollendbarkeit sind das Gesetz aller wissenschaftlichen Erkenntniß, Vollendung dagegen der Grundgedanke des Glaubens; Unvollendbarkeit das Gesetz der Erscheinung, Vollendung die Idee des Wesens der Dinge selbst. Wer diese beiden Lehren verstanden hat, wird sich mit Leichtigkeit in allen verwirrten Reden mißverstandner Metaphysik zurecht finden und die Fehler nachweisen können.

Auf diese Weise soll es gelingen, endlich einmal der Schule klar zu machen, daß die ganze alte dialektische Hyperphysik nur ein lästiger Ballast sei, den sie über Bord zu werfen habe. Es sollen endlich einmal entschieden als für uns bedeutungslose Irrthümer anerkannt werden die Zahlenlehre des Pythagoras, die Dialektik des platonischen Parmenides, die neoplatonische Ideenlehre, die ganze scholastische Dialektik, die Substanzlehren des Descartes, Spinoza, Leibnitz, Hegel. Bacon von Verulam hat zwar diese Irrthümer schon als solche erkannt und die englisch-französische Schule folgte ihm darin, aber diese wußten daneben die wahren Rechte der Metaphysik weder für die Natur noch für die Idee anzuerkennen und mußten so die Sache unentschieden lassen, deren volle Aufklärung in unsrer Gewalt ist, seitdem Kant die Belehrungen des Leibnitz und Hume mit einander vereinigte und mit seinen Entdeckungen vervollkommnete.

Mit

Mit einem Worte: die Geschichte der Philosophie sollte durch die Kantischen Entdeckungen ihr Ende erreichen, weil wir durch diese zu der ganz entwickelten Einsicht des vollständigen Systems der philosophischen Principien, sowohl der analytischen als der nur gedachten synthetischen Urtheile a priori gelangt sind. Für die Schule kann aber diese große Entdeckung erst von Erfolg sein, wenn man allgemeiner einsehen lernt, daß ein zerstreutes metaphysisches Hinundherdenken nie zur Einsicht in die Philosophie führen könne, sondern, daß dafür ein sorgfältiges Studium des ganzen Systems durch Logik, Metaphysik und Kritik der Vernunft hindurch erforderlich sei. Nur wer dieses ganze Studium **selbstdenkend** durchgemacht hat, kann zu einem festen philosophischen Urtheil gelangen. Es war in der letzten Zeit in der deutschen Philosophenschule eben das das Unglück, daß junge Lehrer, die sich nur ein wenig in den philosophischen Lehren umgesehen hatten, sich einbildeten, neue Entdeckungen gemacht zu haben und das ganze Gebäude dadurch neu gründen zu können, da sie doch noch kein reifes Urtheil über die vorliegende Lehre hatten.

Was ich aber hier für die Vollendung der Philosophie in Anspruch nehme, ist die **reine Philosophie** in Logik und dem ganzen System der Metaphysik, keinesweges aber der Inbegriff ihrer angewandten Lehren; denn diesen können wir, so wenig als irgend einer Erfahrungswissenschaft, letzte Schranken ihrer Ausbildbarkeit stellen. Nun greifen aber die meisten, welche sich für Philosophie interessiren, nur von irgend einem Theile der angewandten Lehren in ihre Angelegenheiten ein; der Arzt sucht Naturphilosophie, der Rechtsgelehrte philosophische Staatswissenschaft, der Erzieher Psychologie und die ganze Kunst der Veredlung der Menschheit, der Theolog

Philosophie der positiven Religion, der denkende Künstler Philosophie der schönen Künste. So liegt die Wichtigkeit unsers Ergebnisses für die Geschichte der Philosophie darin, daß wir einsehen lernen, wie es der Schule jetzt möglich sei, diese rein philosophischen Lehren unabhängig von aller Unsicherheit der Anwendungen für sich vollständig und vollkommen fest und richtig darzustellen. Hierdurch sollte eine Grundlage der Verständigung Aller in philosophischen Angelegenheiten gewonnen werden, wodurch aus allen dem Leben gehörenden angewandten Lehren die verwirrenden neoplatonischen Phantasien und der täuschende Dünkel eines angeblich scholastischen Tiefsinns, der sich doch nur mit leeren Spitzfindigkeiten abmüht, vertrieben würde.

Der leichteren allgemeinen Anerkennung dieser reinen Lehren stehen aber die Schwierigkeiten entgegen, welche eben durch ihre Verbindung mit den angewandten Lehren veranlaßt werden. Durch diese Schwierigkeiten werden die Lehren nach sehr verschiedenen Seiten streitend aus einander getrieben.

Die angewandten Lehren sind überhaupt theils physische theils psychologische. Den ersten gehört das Räthsel der Naturphilosophie, den andern mehrerlei; die Schwierigkeit der Psychologie selbst, dann die der Erziehungswissenschaften überhaupt mit dem Räthsel einer Theorie der Kunst der Veredlung der Menschheit, dessen Ansprüche sich über Politik, Pädagogik und Geschichte der Menschheit verbreiten. So bleibt es hier vorzüglich der Philosophie gegenüber eine schwer zu beantwortende Frage, wie weit die Zufälligkeit der Naturbeschreibung und die Zufälligkeit der Menschengeschichte noch einmal nothwendigen wissenschaftlichen Gesetzen werde unterworfen werden können. Das Spiel mit diesen Hoffnungen

hat vorzüglich den Phantasien von Schelling und Hegel längere Theilnahme erhalten, indem Schelling unbedingt voraussetzte, der ganze Erfahrungsgehalt der Naturlehre und Naturkunde lasse sich philosophischen Gesetzen unterwerfen, und die Fichte = Hegelschen Phantasien über die Menschengeschichte von Hegel eben so zu einer philosophischen Theorie der Entwickelung des Weltgeistes ausgebildet werden wollten. Hinter diesen Besonderheiten steht dann immer noch der Kampf mit dem alten Erbfeind, dem religiösen Aberglauben, welcher anstatt das Schöne und Große einer erhabenen gesunden religiösen Dichtung in den Institutionen der positiven Religion anzuerkennen, nur mit einer verworrenen geistlosen und geschmacklosen philosophischen Religionslehre verhandeln will. So mancher Philosophirende mag hier keinen klaren gesunden philosophischen Gedanken, weil sich der abergläubisch verehrte Bilderdienst nicht dahinter verstecken läßt.

Aus diesem habe ich drei Dinge genauer zu besprechen, die Schwierigkeiten der Psychologie, die Philosophie der Geschichte und die Naturphilosophie.

1) Einer allgemeinen Verständigung über die rein philosophischen Wahrheiten legen wol die Schwierigkeiten der Psychologie die größten Hindernisse in den Weg. Ohne Kritik der Vernunft ist keine reine Philosophie mit fester Klarheit auszubilden, ohne Psychologie aber keine Kritik der Vernunft zu verstehen. Aber der feineren schulmäßigen Ausbildung eines allgemein anerkannten psychologischen Sprachgebrauches stehen bis jetzt noch die großen Hindernisse entgegen. Die Psychologie muß ausgebildet werden als eine Wissenschaft der innern Erfahrung, in der die Beschreibung der Qualitäten der menschlichen Geistesthätigkeiten in Erkenntniß, Lust, Begierde

46*

und willkührlichem Handeln zu Grunde liegt, und welche frei gehalten wird 1) von allen metaphysischen Hypothesen, 2) von allen Versuchen Geistiges aus den physiologischen Gesetzen der Bildung des menschlichen Leibes zu erklären, 3) noch mehr also von allen Erklärungen, welche den körperlichen Unterschieden in der Naturgeschichte entlehnt sind. Diese Anforderungen an die richtige Methode sind nun allerdings in der Ausbildung der Psychologie in Deutschland beachtet worden z. B. von Tetens, Kant, Maaß, Hoffbauer, aber schwer war es dem die Bearbeitung für ärztliche Zwecke, bei denen die Abhängigkeit des Geistes von den Functionen des leiblichen Lebens beachtet werden muß, zu unterwerfen und dazu kam noch, daß man nach dieser Methode das Leben des Geistes in verschiedene Theile nach dem Unterschied einiger Grundvermögen (z. B. der Erkenntniß, der Lust und der Begierde) zu theilen versuchte und es dann nach der Trennung dieser Vermögen beschrieb. Eine solche nach getrennten Vermögen beschreibende Darstellung der Wissenschaft mußte dann besonders denen sich ungenügend erweisen, welche, wie z. B. Schwarz und Herbart, die Wissenschaft in ihren wichtigen pädagogischen Anwendungen verfolgten. Diesen Mängeln suchte ich zu begegnen, indem ich die Beschreibung des menschlichen Geistes in seiner männlichen Reife versuchte, so wie dieses Leben nach dem richtigen Unterschied seiner Grundvermögen in der Entfaltung unter den drei verbundenen Gesetzen seiner Ausbildung sinnliche Anregung, gewohnheitsmäßige Ausbildung und willkührliche Ausbildung erscheint, und kraft der willkührlichen Kraft der Selbstbeherrschung des Geistes eignes Werk wird, in dem er seine Erkenntniß zur Wahrheit, seine Lust zur Schönheit, seine That zum Guten führen soll, unter der we-

sentlichen Grundanlage der Einheit der rein vernünftigen Selbstthätigkeit, welche die Nothwendigkeit und das **Bewußtsein überhaupt** in unsre Erkenntnisse, und somit die Selbstständigkeit des geistigen Lebens der Vernunft zum Bewußtsein bringt.

Andre nun aber scheinen mir den Ueberblick für die ganze Aufgabe dieser Wissenschaft nicht groß genug genommen zu haben, und dadurch zu Rückschritten verleitet worden zu sein. So müßte ich geistreichen und kenntnißreichen Aerzten den Vorwurf machen, daß ihre Ansichten des Geisteslebens zu sehr nur verweilen bei den Erscheinungen seiner Abhängigkeit von körperlichen Functionen, und besonders psychologisch den Beobachtungen von bei Nervenleiden einseitig und krankhaft gesteigerten Geistesthätigkeiten eine zu große Wichtigkeit beimessen. Doch dies stört unsre philosophischen Angelegenheiten nur auf eine mehr vermittelte Weise, indem es helle Köpfe die Wichtigkeit philosophischer Ansichten für ihre Zwecke verkennen läßt. Näher liegen mir die Fehler derjenigen, welche durch das Verwerfen der Vermögenlehre wieder zu metaphysischen Hypothesen zurückgeführt sind.

Dahin gehört einerseits **Hegel's** verunglückte Psychologie, welche, von **Fichte** irre geführt, die gesunde tüchtige Erfahrungsseelenlehre ganz verlassen hat, und anstatt dessen den neoplatonischen Traum wiederholt, in welchem sie sich einbildet zu wissen, wie die Welt die Selbsterkenntniß Gottes sei, und daher den Menschengeist zu einem Weltgeist als werdende Gottheit verzerrt.

In bestimmterer Gestalt stehen mir hier andrerseits diejenigen entgegen, welche allerdings eine Wissenschaft vom individuellen menschlichen Geist suchen, aber darin der inneren Erfahrung untreu werden, daß sie die Verschiedenheit der geistigen Qualitäten in Erkenntniß, Lust

Begierde und willkührlichem Thun nicht schlechthin als eine Thatsache annehmen, sondern sie von höheren bloß formellen metaphysischen Unterschieden ableiten wollen. Am schlimmsten trifft uns Herbart in dieser Weise mit seiner Hypothese, der Geist sei ein qualitätloses einfaches Wesen, dessen Leben nur in den Selbsterhaltungsacten bestehen soll, mit denen er äußeren Störungen entgegenwirkt. Wir mußten dagegen als gegen eine ganz leere metaphysische Phantasie protestiren, denn dadurch, daß Herbart Kant's Antinomie des Einfachen und Stetigen ignorirt, hat er sie nicht beseitigt.

Von allen diesen Irrungen werden wir befreit werden, sobald die Kantische Lehre vom Bewußtsein überhaupt allgemeiner anerkannt sein wird. Jedes Bewußtsein des nothwendig Wahren und des nothwendig Guten zeigt uns eine von der Zeit und ihrer Wandelbarkeit ganz unabhängige Selbstständigkeit der geistigen Selbsterkenntniß und die genauere Beachtung dessen zwingt uns zu der Kantischen Lehre von dem System der synthetischen Urtheile a priori, in welchem die reine Philosophie ein eben so festes System nothwendiger Wahrheit ist, als die reine Mathematik.

2) Anders liegen die Verhältnisse in Beziehung auf die philosophische Fassung der Menschengeschichte und der Naturlehre. Naturlehre ist ganz eine theoretische Wissenschaft und also in weiterer Bedeutung angewandte Philosophie; Menschengeschichte steht offenbar unter den Naturgesetzen des Erdenlebens und unter den Naturgesetzen der Entwickelung des menschlichen Geistes. In ihr ist also auch theoretische Naturwissenschaft und somit angewandte Philosophie. Nun ists viel anmuthiger die Gegenstände der Naturbeschreibung oder die Ereignisse in der Menschengeschichte witzig zu gruppiren, als sich mit

den Abstractionen der philosophischen Erkenntniß zu mühen, daher hat Schelling so vielen mit seiner Naturphilosophie gefallen und Hegel die Seinigen bei dem Werden seines Weltgeistes festgehalten. Wir aber müssen diese Spiele mit oberflächlichen Vergleichungen wohl unterscheiden von dem Ernst nothwendiger Wahrheit.

Wir sahen oben, daß die neuere Fortbildung der Geschichte auf den Gedanken geführt hat, die ganze Geschichte der Menschen, den Inbegriff aller Völkergeschichten, wie ein Ganzes anzusehen, welches die Geschichte der Menschheit genannt wurde. Sobald der Blick über das ganze Rund der Erde schweifte, mußte sich wol dieser Gedanke aufdringen. Er kann mit Sicherheit aufgenommen werden, indem man nur Menschenleben, wie die Geschichte es zeigt, schildert und unter die allgemeinen Gesetze des Erdenlebens ordnet. Aber anders steht es mit dem, wie Kant die Aufgabe der Geschichte der Menschheit stellte. Hier soll die Natur den Zweck verfolgen, daß die Menschheit immer geschickter werde, ihre Zwecke behender zu verfolgen und die Natur soll so die Menschheit endlich führen zu einem weltbürgerlichen Ganzen unter den Gesetzen des Friedens und der Gerechtigkeit. Wie viel verspricht uns denn aber wol die wirkliche Geschichte für diese Zwecke der Natur? Ich dächte, ungemein wenig. Nur sehr im Kleinen können wir davon sprechen, daß die Bildung im Völkerleben fortgeschritten sei. Wir folgen ja doch einzig dem Faden der griechisch-römisch-germanischen Ausbildung in Europa und können auch darin nur Zwecke finden, wenn wir für der Menschen besonnenes eignes Werk die Betrachtung anstellen wollen. Die Fortschritte in technischer Ausbildung treten am sichersten hervor und haben sich in den letzten Jahrhunderten ungemein rasch gehoben. Diese

Technik hilft dann auch in Sprache, Schrift, Erziehungs=kunst und Kunst der Staatsverwaltung den Geist und vorzüglich die Wissenschaften fördern. In alle diesem lernten und lernen unsre Völker sich immer besser helfen, und wir wollen sie loben, wenn sie einmal sich in Stand setzen sollten, durch bessere Erziehung die Völker vom Mord und Aberglauben zu befreien, von denen sich bis jetzt nur Einzelne in der Gesellschaft gereinigt haben.

Dies führt auf den oben ausgesprochenen Gedan=ken zurück, daß die Philosophie der Geschichte der Menschheit nicht eine religionsphilosophische, sondern eine politische sei. Nicht die frommen Gefühle des Gott=vertrauens und seine ewigen Hoffnungen haben hier den Gedanken zu führen, denn diese stehen höher als alle Wechsel des Erdenlebens, sondern hier kommt es an auf das Selbstvertrauen zur eignen geistigen Kraft in ihrer reinen Absicht, wie diese in sittlicher Begeisterung belebt werden soll. Wir können in der Philosophie der Ge=schichte der Menschheit nur zeigen, wohin sich die Aus=bildung der Gesellschaft für das Wahre, Gute und Schöne wende, wenn den Menschen irgend wo diese Fort=bildung gelingen sollte. Aber in den Naturgesetzen liegt es nicht, daß sie ohne unser Zuthun gelingen müsse. So werden wir an das große platonische Ideal der Politik zurückerinnert. Nur wo heiliger Ernst und feste Kraft des Charakters die Angelegenheiten der Völker zu Wahr=heit und Gerechtigkeit führt, kann dem Menschengeist in seiner Geschichte das Große und Gute gelingen. Für die Politik kriegführender Völker giebt es keine Philo=sophie der Geschichte; hier wird immer das gleiche Gesetz des Wechsels stehen bleiben. Tapfere und mäßige Stämme werden durch das Kriegsglück allmählich zur Habsucht verführt, von dieser in Weichlichkeit verdorben

und dann von andern tapferern oder listigern verdrängt werden. Erst eine höher gehobene Erziehungskunst wird denselben Stämmen die Erhaltung ihrer gesunden Kraft sichern und die Bildung nicht mehr überspringend von Stamm zu Stamm, sondern in demselben Stamme fortführen können.

Kant's unbestimmter Ausdruck, welcher unsre kleine Menschenangelegenheit wie einen Zweck schildert, den die Natur mit Nothwendigkeit verfolge, hat hier zu den Mißgriffen von Fichte und Hegel verleitet. Dieser Fehler kann uns indessen nicht geniren. Die geistige Menschengeschichte ist zu klein für unsre Weltansicht und die nothwendigen Entwickelungsgesetze des menschlichen Verstandes und des Staates bedeuten zu wenig für den ganzen Reichthum des geschichtlichen vorübergehenden Menschenlebens selbst. Gründliche Geschichtsforschung wird sich daher von diesen armen philosophischen Phantasien nicht lange irren lassen, welche doch nur eine oberflächliche Erzählung der Geschichte geben unter dem Vorwand, sie als Philosophie aufgefaßt zu haben, wenn die Lehre nicht streng nur auf die Naturgesetze des Erdenlebens und der Menschen eigne große Zwecke im Völkerleben bezogen wird. Hier ist für die Philosophie der Geschichte noch ungemein viel zu thun übrig.

Ich muß aber für meinen jetzigen Zweck wohl zu beachten geben, was ich in der Vorrede schon ausgesprochen habe, daß die eigentlichste Geschichte der Philosophie von der Kulturgeschichte der Menschen sehr verschieden, nur ein kleiner Theil derselben sei. Noch lange wird der Menschengeist in aller Erziehungskunst und besonders in der Kunst der Völkererziehung neues zu lernen haben, aber die Aufgabe, dem menschlichen Ver-

stand das System der nothwendigen Wahrheiten seiner Vernunft klar, fest und vollständig auszusprechen ist das kleinere Werk, dessen Vollendung wir uns jetzt zutrauen dürfen.

3) Die richtig verstandene Aufgabe der Philosophie der Geschichte tritt dann den Interessen der reinen Philosophie gar nicht mehr in den Weg. Hingegen das wahre Räthsel liegt in der Aufgabe der Naturphilosophie. Hier scheinen denn doch die Aerzte vollkommen berechtigt, der Philosophie die Fragen nach den Naturgesetzen der organischen Bildung in Pflanze und Thier zu stellen. Aber wie viel wir uns auch einbilden klüger zu sein als unsre Vorfahren, wir bleiben die tüchtige Antwort doch noch schuldig. Wir verwerfen die substantiellen Formen und sehen ein, wie alles in der Natur nach Naturgesetzen verläuft, Erdebildung, Krystallbildung, Pflanzen- und Thierbildung so gut wie der Fall der Körper an der Erde und der Lauf des Planeten. Da scheint es denn auch, als ob in den Gesetzen der Trägheit, der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung und den davon abhängenden die Principien erkannt seien, aus denen die Theorien aller Naturprocesse müßten abgeleitet werden können. Aber die Gesetze des geistigen Lebens werden mit diesen Theorien doch nie in Verbindung gebracht werden können; es giebt also doch eine letzte Schranke ihrer Aufgabe. Wo steht die wol? Das möchte zur Zeit noch nicht beantwortet werden können. Die mathematische Physik hat bis jetzt eine genügende Theorie der Gravitation und des Stoßes, aber sie hat noch keine genügende Theorie des Schalles, des Chemismus, der Wärme, des Lichtes, der Elektricität, des Magnetismus, geschweige denn der Gestaltungsprocesse. Wie wollen wir es da wol der Schule Schelling's wehren, sich das

Gemälde einstweilen phantastisch auszuzeichnen, so lange die strenge Wissenschaft noch schweigt?

Diese Aufgabe der Naturphilosophie wird immer unter allen philosophischen Aufgaben die schwierigste bleiben. Mit dem größten Reichthum der Erfahrung und mit der größten Schärfe der mathematischen Zeichnung und Messung stehen hier alle Gebiete der Dynamik, Stöchiologie und Morphologie dem philosophischen Blick gegenüber, so daß selbst der an die Strenge mathematischer Constructionen gewöhnte Denker hier leicht vergessen kann, daß philosophische Principien nur Kriterien sind, nach denen sich gegebene Erfahrungen beurtheilen lassen, aus denen aber nie constitutive Theorien entwickelt werden können.

Kant hat nach Newton hier zuerst wieder die philosophischen Interessen auf eine großartige Weise angeregt in der philosophischen Nachweisung der Allgemeingültigkeit des Gesetzes der Stetigkeit und somit durch die Gründung seiner Dynamik mit der Lehre von der chemischen Durchdringlichkeit und der Verwerfung der Atomenlehre. Was ist nun aber damit für die Naturlehre selbst gewonnen worden? Der Blick des theoretischen Physikers ist durch diese Anerkennung der stetigen Raumerfüllung und der chemischen Durchdringlichkeit ungemein erweitert worden, aber was hat sich damit entdecken lassen? Die Naturlehre hat seit jener Zeit die bewunderswürdigsten Fortschritte gemacht; ganz neu ist die große Lehre der Krystallographie erfunden, ganz neu die stöchiometrische Chemie entwickelt, unerwartet schnell und reich die Theorie des Lichtes weiter gebildet und die Gesetzgebung des Elektrochemismus und Elektromagnetismus entdeckt. Allein dies ist alles Geschenk der Beobachtung, der Kunst der Geometrie und der Kunst der mathematischen Analysis. Die

Naturphilosophie hat bei diesen Entdeckungen gar nichts gefördert. Aber umgekehrt behaupte ich, die dynamische Naturphilosophie selbst hat durch diese Entdeckungen ungemein gewonnen, indem die Physiker selbst wider Willen immer mehr ihre Rechte anerkennen lernen. Ihr gehörte in der That immer, wegen der Anwendung der Differentialrechnung, die physische Astronomie, aber nun auch anderes. Haüy's atomistische Construction der Krystallographie ist bei uns durch Weiß, Mohs, Naumann in eine ganz stereometrische und mithin dynamische verwandelt worden; die Stöchiometrie hat seit Gay-Lussac's Nachweisung über die Volumenverhältnisse der Gasarten ihre unbeholfene Atomistik ganz aufgegeben. Der Elektromagnetismus hat noch gar keine Theorie, nur die neue analytische Theorie des Lichtes von Fresnel, Cauchy, Neumann lehnt sich noch an atomistische Bilder. Aber in allen diesen Lehren herrscht bis jetzt nur vorläufige Ordnung der Induction; erklärende physische Theorien haben wir noch in keinem von diesen Gebieten. Die Zukunft wird lehren, wie und wie weit die wahre Naturphilosophie auch auf diese Gesetze Anspruch erhalten könne.

So wie jetzt die Verhältnisse liegen, ist naturphilosophisch und physisch Kant's dynamische Theorie die allein richtige und die Atomistik ein alter metaphysischer Irrthum aus der falschen Auffassung der Idee des Einfachen. Aber in unsern jetzigen mathematischen Constructionen hat dieser Unterschied eigentlich gar nicht die metaphysische Bedeutung, sondern hier ist die dynamische Ansicht die stetige Ansicht der Differentialrechnung und die atomistische dagegen nur eine Hülfsconstruction mit annäherungsweise gewählten endlichen Differenzen und ihren Summen. Wo wir die Construction nicht mit der stetigen

Masse ausführen können, fingiren wir sehr kleine endliche Entfernungen der Schwerpuncte sehr kleiner Theile einer Masse, und suchen dafür eine annäherungsweise Construction.

Weil nun aber alle Gegenwirkungen in der Natur wirklich unter dem Gesetz der Stetigkeit erfolgen, so sind diese atomistischen Constructionen immer nur ein vorläufiges Hülfsmittel, um uns in einem neuen Gebiet der Erscheinungen zu orientiren. Die vollendetere Theorie wird jedesmal auf dynamische Constructionen führen. Möglich sind solche Constructionen für jede physische Aufgabe, denn was sich im Raum begiebt, steht unter den Gesetzen der stetigen Bewegung, aber wie diese überhaupt vom Standpunct der mathematischen Naturphilosophie aus sich werden entwickeln lassen, wird nur durch künftige Entdeckungen in der theoretischen Physik entschieden werden können.

So viel indessen steht ganz fest, daß eine bloß dialektisch-metaphysische Entwickelung der Naturlehre, ohne Beihülfe der Mathematik jederzeit nur Unwissende mit leeren Worten täuschen könne. Für die wahren Interessen der Naturphilosophie genügt uns aber von philosophischer Seite eben dieser Beweis, daß sich alle physikalischen Theorien möglicherweise auf rein mathematisch bestimmbare Erklärungsgründe zurückführen lassen. Denn damit ist das Gebiet des Naturalismus, der Naturwissenschaft von der Ideenlehre und dem Glauben sicher getrennt und geschieden.

Neben den Lehren der mathematischen Physik stehen dann noch die reichen Gemälde der allgemeinen Naturgeschichte der Erde in Verbindung mit der Geschichte der Menschheit ebenfalls ganz im Gebiete der Naturwissenschaft; sehr ansprechend zwar für den philosophischen Geist, aber ganz von erfahrungsmäßiger Entwickelung.

Blicken wir nun noch einmal auf das ganze Werk zurück, so zeigt sich als das jetzt erreichbare Ziel die sichere wissenschaftliche Darstellung der reinen Philosophie, so daß aus der reinen Lehre der Schule die vielfach verworrene Rede früherer Irrthümer gänzlich ausgeschieden werde. Sodann aber wäre noch allmählich zu erhalten die feste Wissenschaftlichkeit in Physik, Psychologie und Politik. Hier bietet die reiche Hülfe der Mathematik der Naturphilosophie noch die größten Hoffnungen einer Erweiterung durch neue Entdeckungen. Für die Psychologie aber kommt es mehr nur darauf an, die Willkührlichkeit zufälliger Abstractionen zu beseitigen und anstatt dessen die festen Naturgesetze zu gewinnen. Was endlich die philosophische Aufgabe der Politik betrifft, so muß der Gedanke von den zufälligen Interessen der Geschichte des Tages los kommen und anstatt dessen eine feste Lehre entwickeln, welche die Naturgesetze des Erdenlebens den wahren und hohen Zwecken des Geistes unterordnet, und sie in menschlicher Kunst in deren Dienst ziehen lehrt.

Dagegen hat freilich jetzt die historische Schule die Bedeutung der philosophischen Rechtslehre fast vernichten wollen und die reichen Fortbildungen der theoretischen Kameralwissenschaften in Volks- und Staatswirthschaftslehre, welche der Schule Adam Smith's in England, Frankreich und bei uns gehören, blieben nach Hume bei der Methode der empirischen Induction, die ihr keine feste Haltung gewähren kann. Wir hoffen, daß unsre Freunde diesen erst die festen philosophischen und psychisch-anthropologischen leitenden Maximen unterlegen werden.

Druckfehler.

Im ersten Band.

S. 59. Z. 2. v. u. Lieber lies Liebner.
„ 106 *) Arist. phys. l. 2. c. 13. lies *) Arist. de Coelo l. 2. c. 13.
„ 134. Z. 1. u. μέσων lies ὑπάτων.
„ 143. „ 3. u. 4. v. o. Hypparchos lies Hipparchos.
„ 314. „ 10. u. 14. v. o. Protagoras lies Parmenides.
„ 377. „ 3. v. o. gleichzeitig lies gleichseitig.
„ 385. „ 14. v. u. habe ich die falsche Angabe wiederholt, daß 2096128 eine vollkommne Zahl sei. Es ist nemlich 2096128 $= 2^{10} (2^{11} - 1)$, aber $2^{11} - 1 = 2047 = 23 \cdot 89$. Es müßte anstatt dessen 33550336 stehen.
„ 398. „ 1. o. Richtigkeit lies Nichtigkeit.

Im zweiten Band.

S. 101. Z. 10. v. o. Meßgewänden auf lies Meßgewänden, Reliquienkram auf.
„ 102. „ 17. v. o. Berosus fällt weg.
„ 103. „ 5. v. u. n. Chr. lies v. Chr.
„ 106. „ 9. v. o. Erz lies Ei.
„ 133. „ 10. v. o. Voraussehung lies Voraussetzung.
„ 235. „ 6. v. u. Genastus lies Gemisthius.
Ebenda . . . Bessorion lies Bessarion.
„ 256. unten περὶ εἶχον lies περιέχον.
„ 355. Z. 14. v. u. unpassend lies anpassend.

Halle,
gedruckt in der Buchdruckerei des Waisenhauses.

